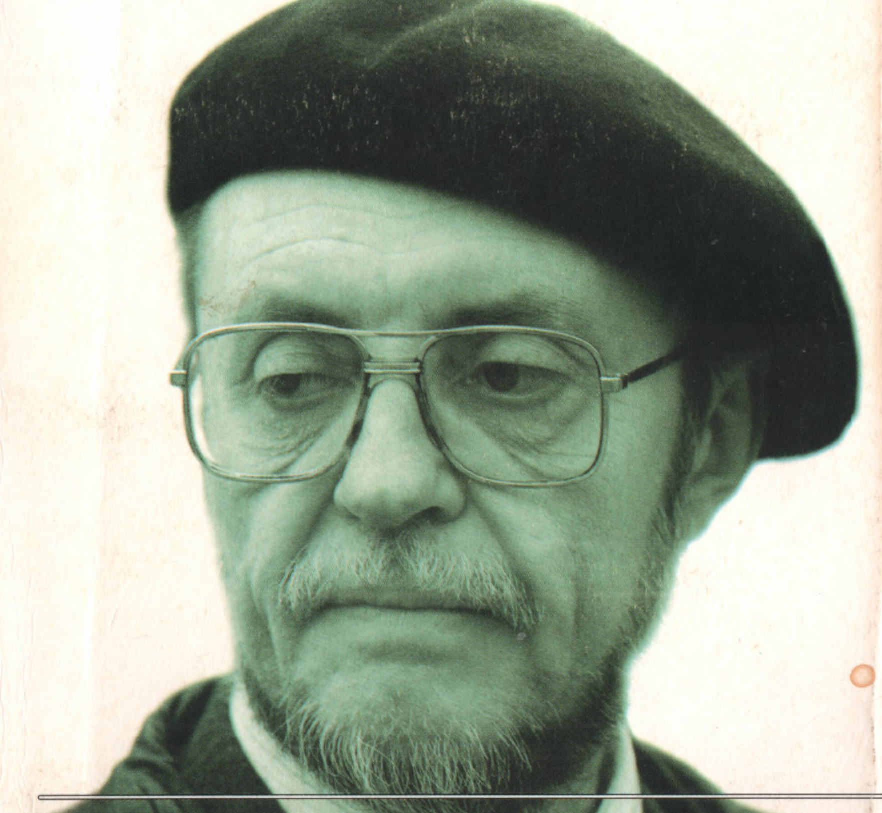
БОРИС УСПЕНСКИЙ

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ИСТОРИИ



ACADEMIA

ACADEMIA

БОРИС
УСПЕНСКИЙ

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ИСТОРИИ

Санкт-Петербург
Издательство «Азбука»
2002

УДК 83
ББК 82.0
У 77

Оформление серии Вадима Пожидаева

Успенский Б. А.
У 77 Этюды о русской истории. – СПб.: Азбука, 2002. – 480 с.
ISBN 5-267-00610-6

Собранные в настоящем томе статьи, разнообразные по своей тематике, объединены общим подходом к русской истории, рассматривающейся в контексте истории русской культуры. Автором предпринимается попытка показать исторический процесс с точки зрения его участников. Этот подход предполагает реконструкцию системы представлений, определивших развитие русской истории.

Проблемы истории взаимосвязаны в сборнике с проблемами филологии и культурной антропологии. Книга адресована историкам, филологам, философам, а также широкому кругу читателей, интересующихся гуманитарными дисциплинами.

ISBN 5-267-00610-6

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Статьи, вошедшие в данный том, впервые были опубликованы в следующих изданиях:

История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1988. [Сб.] 22. (УЗ ТГУ; Вып. 831). С. 66–84; Тр. по знаковым системам. Тарту, 1989. [Сб.] 23. (УЗ ТГУ; Вып. 855). С. 18–38.

Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976. С. 286–292.

Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим». // «Русское подвижничество». Сборник статей к 90-летию Д. С. Лихачева. М., 1996. С. 464–501. Публикуется с дополнениями.

Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 201–235.

Свадьба Лжедмитрия // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 404–425. Публикуется в переработанном виде.

Литургический статус царя // УЗ Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. II. М., 1996. С. 519–527.

Древнерусское богословие // Сб. к 60-летию Андрея Анатольевича Зализняка. М., 1996. С. 105–151. Публикуется в переработанном виде.

Раскол и культурный конфликт XVII века // Сб. статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 90–129.

К истории троеперстия на Руси // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli: Sezione Slavistica, 5 (1997–1998). Napoli, 2000. P. 571–581.

Эпизод из дела патриарха Никона (Страничка из истории греческо-русских церковных связей) // S. Mengel (ed.) Мыслѧщю свободьно именьмь и нравомь: Zu Ehren von Dietrich Freydank. Hrsg. von S. Mengel. Münster — Hamburg, London, 2000. S. 287—306.

Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Примеч. Россия — Russia, 2 (10). Москва — Венеция. 1999. С. 7—19.

Многоточия и разрядка в цитатах, равно как и текст в угловых скобках, всегда принадлежат автору настоящих работ. Даты, относящиеся к русской истории, даны по старому стилю.

Вместо введения

ИСТОРИЯ И СЕМИОТИКА

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

> Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени... Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю?
>
> *Августин. Исповедь, XI, 32*

§ 1. Мы начнем эту работу с предварительных замечаний терминологического характера. Наша работа, как явствует из ее названия, посвящена отношению семиотики и истории: речь пойдет о семиотике истории или, точнее, о том, что такое история с точки зрения семиотики. При этом как термин «семиотика», так и термин «история» нуждаются в уточнении: в самом деле, каждый из этих терминов может пониматься существенно различным образом.

Совершенно ясно, вообще говоря, что семиотика — это наука о знаках, тогда как история — это наука о прошлом. Это, безусловно, верно; однако и то и другое определение явно недостаточно.

Действительно, семиотика — это наука о знаках. Но знак может рассматриваться сам по себе, независимо от процесса коммуникации, или же как часть некоторой системы, на которой осуществляется коммуникация; эта система знаков, выступающая как средство коммуникации, определяется как язык (при этом естественный язык выступает как одна из разновидностей языка в широком семиотическом смысле). Иначе говоря, знак может связываться как со значением (в самом широком смысле), так и с сообщением, обусловленным актом коммуникации.

Итак, целесообразно различать семиотику знака и семиотику языка как знаковой системы; первая

восходит к Пирсу и Моррису, вторая — к Соссюру. Тем самым можно различать два направления в семиотике, которые условно могли бы быть определены как «логическое» и «лингвистическое».

В одном случае внимание исследователя сосредоточено на изолированном знаке, то есть на отношении знака к значению (к смыслу и денотату), к другим знакам, к отправителю и получателю сообщения и т. п. В этом смысле мы можем говорить о семантике, синтактике и прагматике знака, о структуре знака; мы можем различать иконические и символические знаки, знаки-индексы и т. п. и исследовать процесс семиозиса, то есть превращения не-знака в знак.

В другом случае исследователь сосредоточивает свое внимание не на отдельном знаке, но на языке как механизме передачи информации, пользующемся определенным набором элементарных знаков.

Таким образом, в первом случае знак рассматривается в принципе безотносительно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе, то есть предстает как производное от этого процесса[1].

Так обстоит дело с термином «семиотика». Что касается термина «история», то и он также может иметь по меньшей мере два смысла — под «историей» может пониматься либо res gestae, то есть совокупность происшедших событий, либо historia rerum gestarum, то есть повествование о происшедшем, своего рода нарративный текст[2].

* * *

§2. Существуют разнообразные возможности объяснения исторических событий, и, соответственно, одни и те же события могут получать различную интерпретацию — в частности, государственно-политическую, социально-экономическую, культурно-семиотическую и др. За каждым из этих объяснений стоит, очевидно, определенная модель исторического процесса, то есть некоторое представление о его сущности. Это разнообразие ин-

терпретационных возможностей отражает, по-видимому, реальную сложность исторического процесса: иными словами, разнообразные объяснения не отрицают, а дополняют друг друга. В самом деле, если историческое событие поддается разным объяснениям, это означает, можно думать, что различные импульсы сошлись в одной точке и привели к одному результату (создавая, так сказать, эффект резонанса, взаимного усиления). Сама возможность различных объяснений может отражать, таким образом, реальную, объективную неслучайность рассматриваемого события.

Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий). Само собой разумеется, что эти субъективные мотивации могут отражать более общие объективные закономерности. Как бы то ни было, исследователя интересуют в данном случае причинно-следственные связи на том уровне, который ближайшим образом — непосредственно, а не опосредствованно — соотнесен с событийным (акциональным) планом. Поведение социума, реагирующего на те или иные события, может рассматриваться в тех же категориях, если трактовать социум как коллективную личность. Ведь даже если предполагать наличие каких-то объективных закономерностей, определяющих ход событий, наши действия непосредственно обусловлены не ими, а нашими представлениями о событиях и их связи.

Такой подход предполагает, в свою очередь, реконструкцию системы представлений, обусловливающих как восприятие тех или иных событий, так и реакцию на эти события. В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен, в частности, как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая но-

вая информация обусловливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В данном случае принципиально неважно, кто является адресантом, отправителем сообщения. Им может быть то или иное лицо, принадлежащее данному социуму (исторический деятель), — тогда исторический процесс предстает как коммуникация между социумом и индивидом [ср. в этой связи: Б. Успенский, 1976/1996 — наст. изд., *77* и сл.]; в других случаях речь может идти о реакции на события, обусловленные внешними силами. Таким образом, исторический процесс может представать как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, социумом и судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается в системе общественного сознания.

Итак, с этой точки зрения важен не объективный смысл событий (если о нем вообще можно говорить), а то, как они воспринимаются, читаются. Восприятие тех или иных событий как значимых — независимо от того, являются ли они продуктом знаковой деятельности, — выступает в этих условиях как ключевой фактор: то или иное осмысление событийного текста предопределяет дальнейшее развитие событий.

В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» (этот термин понимается, разумеется, не в узком лингвистическом, а в широком семиотическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов — как реальных, так и потенциально возможных — в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых «фраз» на некотором «языке» и прочтения их общественным адресатом (социумом), которое и определяет его ответную реакцию.

В результате такого прочтения текст может тем или иным образом переосмысляться общественным адресатом; естественно при этом, что в своей реакции адресат

исходит именно из своей интерпретации соответствующего текста (а не из интенции отправителя сообщения). Это очень похоже на то, что имеет место в случае коммуникации на естественном языке (в ситуации диалогической речи): в процессе коммуникации смысл порождает текст, но текст, в свою очередь, может порождать для адресата некоторый новый смысл, не вполне адекватный исходному; затем этот новый смысл порождает новый текст (в виде ответной реакции адресата) и т. д. и т. п. Здесь может быть уместна и аналогия с шахматной игрой, поскольку в процессе игры каждый новый ход отражается не только на позиции данной фигуры, но и на других фигурах; соответственно, каждый ход вызывает новую ситуацию, с которой и приходится считаться партнеру: в своей ответной реакции он исходит уже из этой новой ситуации.

Соответствующий «язык», с одной стороны, объединяет данный социум, позволяя рассматривать социум как коллективную личность и обусловливая более или менее одинаковую реакцию членов социума на происходящие события. С другой же стороны, он некоторым образом организует самое информацию, обусловливая отбор значимых фактов и установление той или иной связи между ними: то, что не описывается на этом «языке», как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, выпадает из его поля зрения.

С течением времени «язык» данного общества, естественно, меняется, что не исключает возможности выделения синхронных срезов, допускающих описание его именно как действующего механизма (ср. аналогичную в принципе ситуацию и с естественными языками).

Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных «языках» — на языке соответствующего социума и на каком-либо другом языке, относящемся к иному пространству и времени (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, то есть неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отно-

шений между вычленяемыми сегментами). В частности, то, что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала, — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представлений того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет непосредственный механизм развертывания событий, то есть исторического процесса как такового.

Такова, так сказать, коммуникационная модель исторического процесса. Она семиотична постольку, поскольку строится на аналогии с речевой деятельностью, то есть коммуникацией на естественном языке. Исходным является здесь понятие языка (понимаемого вообще как механизм порождения текстов), который определяет отбор значимых фактов; таким образом, понятие знака предстает в данном случае как производное — семиотический статус того или иного явления определяется прежде всего его местом в системе (языке), его отношением к другим единицам того же языка.

Эта модель позволяет объяснить развертывание во времени (то есть историю в смысле «res gestae»), однако она не способна объяснить восприятие исторического прошлого (то есть историю как «historia rerum gestarum»). Ведь история в смысле «historia rerum gestarum») — это прежде всего осмысление прошлого. Аналогия с шахматной игрой, как кажется, может прояснить существо дела: в шахматах именно нет истории — с каждым новым ходом меняется ситуация на шахматной доске, и при этом для игрока (в процессе игры) в принципе несущественно, как образовалась та или иная позиция, важным всякий раз оказывается лишь нынешнее, актуальное состояние.

Если события в описываемой действительности (история как «res gestae») развертываются во временно́й последовательности — от прошлого к настоящему, — то историческое сознание (определяющее восприятие истории в смысле «historia rerum gestarum») предполагает обратный ход мысли: от настоящего к прошлому[3]. Историчес-

кое сознание в этом смысле с необходимостью предполагает с е м и о з и с; таким образом, семиотическое представление истории должно основываться не только на с е м и о т и к е я з ы к а, но и на с е м и о т и к е з н а к а, то есть той области науки, для которой первичным является именно понятие з н а к а, тогда как понятие я з ы к а (системы знаков) выступает как более сложное и производное (см. выше, §1).

История в смысле «historia rerum gestarum» по природе своей семиотична, поскольку она предполагает определенную семиотизацию действительности — превращение незнака в знак, не-истории в историю[4]. Такого рода семиозис предполагает, в свою очередь, два необходимых условия:

I. Расположение тех или иных событий (относящихся к прошлому) во временной последовательности, то есть введение фактора времени.

II. Установление причинно-следственных отношений между ними, то есть введение фактора причинности[5].

Таковы условия, обеспечивающие семиозис истории. При несоблюдении первого из них мы имеем мифологическое, всегдашнее время: при несоблюдении второго условия историческое описание превращается в простую хронологическую или генеалогическую последовательность. При этом оба фактора связываются друг с другом в историческом представлении: в самом деле, установление причин, действующих вне времени, характерно для космологического, а не для исторического описания (ср. ниже, §5).

Именно эти условия и определяют историческую значимость (valeur) рассматриваемых явлений: те или иные события признаются исторически значимыми, если и только если они отвечают сформулированным условиям, то есть вписываются во временные и причинно-следственные отношения.

* * *

§3. Явление семиозиса в истории, то есть семиотизация действительности, присущая историческому восприятию (превращающая просто события в исторические со-

бытия, делающая их объектом исторического рассмотрения), — может быть уяснено с помощью аналогии, которая может показаться неожиданной, но которая является, возможно, не вполне случайной. Речь пойдет об одном явлении из области психологии сна, достаточно хорошо известном и неоднократно дискутировавшемся. Это явление, в частности, привлекло внимание П. А. Флоренского, который посвятил ему специальное рассуждение в своей работе об иконостасе [Флоренский, 1972, *82–89*]; не соглашаясь с трактовкой Флоренского, мы будем следовать за ходом его мысли и в какой-то мере пользоваться его формулировками и обобщениями.

Представим себе, что мы видим сон. Он состоит из определенной последовательности событий, которая закономерно приводит к некоторой сюжетной развязке: «...мы ясно сознаем связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако, связаны в сновидении причинными связями, и сновидение развивается, стремясь в определенную сторону, и роковым, с точки зрения сновидца, образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий» [Флоренский, 1972, *84*]. Положим, мы видим во сне некий сюжет, некую историю, заканчивающуюся убийством: мы слышим выстрел и просыпаемся. Проснувшись, однако, мы обнаруживаем, что нас разбудил звук хлопнувшей двери, который мы ассоциировали во сне со звуком выстрела. Совершенно очевидно, что именно этот звук спровоцировал наш сон: этот звук был осознан во сне как выстрел, и мы видели убийство. Но мы видели во сне целый сюжет, целую последовательность событий, которая з а к а н ч и в а е т с я выстрелом, а не н а ч и н а е т с я им: эти события композиционно п р е д ш е с т в у ю т развязке. Спрашивается: как же это может быть? Здесь очевидный и очень наглядный парадокс: с одной стороны, кажется несомненным, что

вся история, которую мы видим во сне, спровоцирована разбудившим нас шумом; с другой же стороны, оказывается, что события, приведшие к этому шуму, сюжетно с ним связаны, то есть сам этот шум был как бы заранее предопределен. Итак, парадоксальным образом предшествующие события оказываются спровоцированными финалом при том, что в сюжетной композиции, которую мы видим во сне, финал связан с предшествующими событиями причинно-следственными связями. По-видимому, каждый из нас неоднократно испытывал во сне нечто подобное; во всяком случае, такого рода примеры могут фигурировать как типичные в учебниках психологии[6].

Для того, чтобы объяснить (разрешить) этот парадокс, П. А. Флоренский выдвинул гипотезу обратного, обращенного, вывернутого времени во сне — времени, которое, по его словам, «вывернуто через себя». Он предположил, что время во сне и время в бодрствовании характеризуются разной направленностью; во сне время течет в обратном направлении по сравнению со временем бодрствования, и именно поэтому конец сновидения может совпадать с началом бодрствования, логическая развязка в сновидении — с импульсом, спровоцировавшим эти события во времени бодрствования. Конец сновидения совпадает с началом бодрствования, они совпадают в одном и том же звуковом (например) эффекте, и именно здесь обнаруживается, по Флоренскому, разнонаправленность времени — реального и ирреального: по словам Флоренского, «в сновидении время бежит... *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрственного сознания. Оно *вывернуто через себя*, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы» [Флоренский, 1972, *87*][7].

Однако то же явление можно объяснить и иначе, и это другое объяснение имеет непосредственное отношение к теме настоящей работы. Представим, что перед нами во сне проходят более или менее смутные (аморфные) и случайные образы, которые при этом как-то фик-

сируются нашей памятью. Образы эти, так сказать, семантически поливалентны — в том смысле, что они легко трансформируются (переосмысляются) и в принципе способны ассоциироваться — соединяться, сцепляться — друг с другом самыми разнообразными способами. Эти образы могут вообще никак не осмысляться во сне, но они откладываются в памяти — в пассивном сознании.

Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) во сне этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествующие события — оставшиеся в нашей памяти, — определяя их прочтение, то есть соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. Эта конечная интерпретация (восприятие, осмысление) задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием — они забываются, исчезают из нашей памяти, — и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности.

Итак, события мгновенно организуются, выстраиваясь в линейный ряд: мы видим их сразу как бы озаренными внезапной вспышкой прожектора. Таким образом задается семантическая установка (семантический код), которая определяет прочтение увиденного: события воспринимаются постольку, поскольку они связываются в сознании с конечным результатом[8].

Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории. Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, то есть семиотически отмеченное

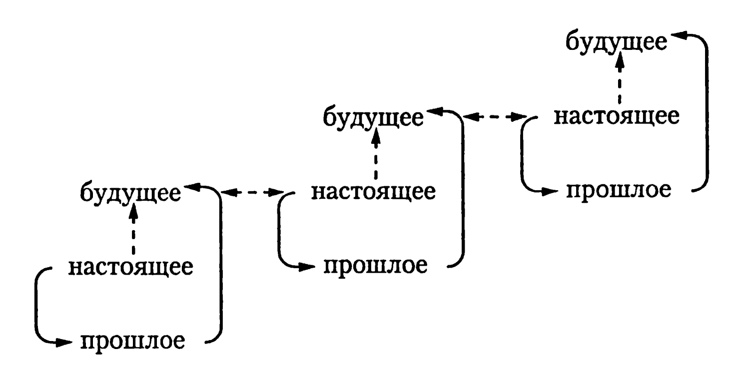
в историческом плане, — иначе говоря, коль скоро ему придается значение **и с т о р и ч е с к о г о** факта, — это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее они могли и не осмысляться таким образом). Итак, с точки зрения **н а с т о я щ е г о** производится отбор и осмысление прошлых событий — постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего[9].

Таким образом, семиотически отмеченные события заставляют увидеть историю, выстроить предшествующие события в исторический ряд. Так образуется **и с т о р и ч е с к и й о п ы т** — это не те реальные знания, которые постепенно откладываются (накапливаются) во времени, по ходу событий, в поступательном движении истории (в смысле «res gestae»), а те причинно-следственные связи, которые усматриваются с синхронной (актуальной для данного момента) точки зрения. Именно поэтому история ничему не может нас научить — исторический опыт не есть нечто абсолютное и объективно данное, он меняется со временем и выступает, в сущности, как производное от нашего настоящего.

В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом прошлое переосмысляется с точки зрения меняющегося настоящего. История в этом смысле — это игра настоящего и прошлого.

В свою очередь, исторический опыт — то или иное осмысление прошлого — естественным образом оказывает влияние на будущий ход истории: в самом деле, исходя именно из подобных представлений, из подобного опыта, социум как коллективная личность строит программу будущего, планирует свое дальнейшее поведение. Соответственно, восприятие истории оказывается одним из основных факторов эволюции «языка» истории, то есть того языка, на котором происходит коммуникация в историческом процессе (см. выше, §2).

Итак, с каждым новым шагом в поступательном движении истории меняется как настоящее, так и прошлое и вместе с тем определяются дальнейшие пути исторического развития. Исторический процесс в своей элементарной фазе предстает тогда как последовательность рекурсивных ходов: от настоящего к прошлому, а от прошлого к будущему и т. д. и т. п.[10] Схематически этот процесс может быть изображен следующим образом (сплошная стрелка относится к плану сознания, а пунктирная стрелка передает движение времени):



Эта игра настоящего и прошлого — когда прошлое видится в перспективе актуальных событий настоящего, определяя вместе с тем направление исторического процесса (движение истории), — и составляет, думается, сущность семиотического подхода к истории.

* * *

§4. Насколько случайно наше сопоставление, то есть аналогия между восприятием истории и восприятием сна? Представляет ли оно собой всего лишь условный конструкт, своеобразный дидактический прием, удобный при объяснении, или же нечто большее — сопоставление, оправданное самой природой сопоставляемых явлений? Кажется, что оно не вполне случайно, точно так же как неслучайным является, по-видимому, обращение к тому же материалу и у П. А. Флоренского в его рассуждениях о сущности иконы.

Как мы знаем, история имеет дело с прошлым. Прошлое — это то, чего нет сейчас (в этой действительности, в действительности настоящего), но то, что, как мы уверены, было раньше (в иной, прошедшей действительности). Когда мы говорим о прошлом «было», это, в сущности, равносильно тому, чтобы сказать, что оно «есть» применительно к иной действительности, которая недоступна при этом непосредственному восприятию: мы можем сказать, что прошлое есть в другом времени, подобно тому как мы можем сказать, что нечто есть в другом месте[11]. Для того, чтобы прошлое стало предметом исторического рассмотрения, оно должно быть осмыслено именно как прошлое, то есть отчуждено от настоящего и отнесено к другому временно́му плану (к другой действительности); итак, то прошлое, с которым имеет дело история, — это отчуждаемое прошлое. Сам процесс отчуждения от настоящего предполагает семиотизацию прошлого, когда прошлое организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего (ср. выше, §3).

История, таким образом, связывает настоящее и прошлое как разные действительности, относящиеся к разным временны́м планам. Можно сказать, что история имеет дело с потусторонней реальностью, но потусторонность проявляется в данном случае не в пространстве, а во времени[12].

Прошлое (поскольку оно осмысляется как таковое), в отличие от настоящего, не поддается непосредственному, чувственному восприятию, однако оно связано с настоящим опосредствованно — оно оставляет свой след в настоящем как в субъективных переживаниях, то есть в явлениях памяти (индивидуальной или коллективной), так и в объективных фактах, которые естественно объясняются как следствия прошедших событий. Это опосредствованное восприятие и семиотизируется при историческом рассмотрении: и те и другие явления предстают как знаки иного бытия, отделяемого от настоящего, то есть непосредственно переживаемой реальности, но воспринимаемого при этом в заданной им перспективе; история,

как уже говорилось, предполагает вообще семиотическое осмысление прошлого. Можно сказать, таким образом, что прошлое, поскольку оно нами воспринимается, — это отрефлектированное время (временнóе состояние); история же занимается обобщением этой рефлексии.

Итак, историческое прошлое не дано нам в конкретном опыте и поэтому нуждается в дешифровке и реконструкции. Поскольку прошлое принадлежит чужому опыту, само его существование в каких-то случаях может подвергаться сомнению: характерным образом может возникать сомнение в том, действительно ли существовали те или иные люди, на самом ли деле происходили те или иные события. Знаменательны в этом смысле периодически наблюдающиеся попытки переосмыслить исторические факты, трактуя их как мифы (см., например, работы Н. А. Морозова и его последователей — [Морозов, I—VII; Постников и Фоменко, 1982]). Независимо от результативности такого рода попыток, само стремление перестроить историю, по-новому организовать дошедшие до нас сведения — в высшей степени симптоматично и значимо: оно очень отчетливо демонстрирует подход к прошлому именно как к дешифруемому тексту; чем абсурднее эти попытки, тем нагляднее предстает это стремление[13].

Поскольку прошлое недоступно созерцанию, вопрос о существовании прошлого — это, в сущности, вопрос веры: ведь вера есть не что иное, как «уверенность в невидимом» (Евр. XI, 1)[14]. Это определение веры, данное апостолом, в равной мере приложимо к восприятию истории и к религиозному восприятию иконы, о котором говорит П. А. Флоренский в цитированном трактате: в самом деле, в обоих случаях речь идет о восприятии какой-то иной, потусторонней действительности[15].

В соответствии с догматикой иконопочитания икона есть видимый образ сверхъестественной реальности — знак, призванный связать субъективное восприятие с первообразом, вывести сознание в мир духовный; иконы, по определению Псевдо-Дионисия Ареопагита, суть «види-

мые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ»; соответственно, иконостас рассматривается П. А. Флоренским как «граница между миром видимым и миром невидимым» [Флоренский, 1972, *97—98*]. Но точно так же и сон, по Флоренскому, отмечает границу между этими мирами: «...сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру этому, так и к миру *тому*» [Флоренский, 1972, *88*]. Именно это обстоятельство и оправдывает для Флоренского обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности иконы. Но то же самое может оправдывать и обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности истории. В самом деле, как при восприятии иконы, так и при восприятии истории нам даны знаки иной реальности.

Сон вообще — это элементарный опыт, данный каждому человеку, связывающий нас с иной действительностью (иначе говоря, элементарный мистический опыт): реальность сна и реальность яви так или иначе противопоставляются в нашем сознании[16]. Соответственно, это тот опыт, на основе которого строятся наши представления о иной действительности: именно этот опыт, в частности, определяет первоначальные представления о смерти, так же как и о воскресении. Так объясняется ассоциация сна и смерти, которая представляет собой типологически обычное — по-видимому, универсальное — явление и может отражаться как в языке, так и в мифологических представлениях. Так, например, в русском языке *успение* означает «умирание», тогда как *замирание (обмирание)* значит «засыпание» [Даль, II, *602*; Даль, IV, *518*]; ср. также употребление глагола *жить* в значении «бодрствовать, не спать» [Даль, I, *544*; СРНГ, IX, *195*; Макаров, 1846—1848, *84*; Подвысоцкий, 1885, *45*], глагола *заснуть* в значении «умереть, задохнуться (о рыбе)» [Афанасьев, III, *38*][17]. Не менее характерно представление о том, что животные, впадающие в зимнюю спячку

(змеи и т. п.), удаляются на тот свет, откуда приходят с весенним пробуждением [см.: Б. Успенский, 1982, *89, 146—147*][18]. Ассоциация сна и смерти особенно красноречиво представлена в русских колыбельных песнях, где на ребенка призывается смерть:

Бай да бай,
Поскорее помирай!
Помри поскорее!
Буде хоронить веселее,
С села повезем
Да святых запоем,
Захороним, загребем,
Да с могилы прочь уйдем.

[Гиппиус и Эвальд, 1935, *124*]

Бай да люлю, хошь сегодня помри.
Завтра похороны,
Хошь какой недосуг,
На погост понесут;
Матери опроска <освобождение>
И тебе упокой,
Ножечкам тепло,
И головочке добро.

[Гиппиус и Эвальд, *122*, ср. *123*]

Бай да побай,
Хошь сегодня помри,
Татка с работки
Гробок принесе,
Бабушка у свечки
Рубаху сошье,
Мамка у печки
Блинов напеке.
Будем исть, поедать,
Да и Марью поминать.

[Гиппиус и Эвальд, *125*]

Спи да усни,
На погост гости!
Бай да люли —
Хоть сегодня умри!

А завтра к дитенку
На похороны.
Кладем цюроцьку[19]
В могилоцьку,
Под бел камешек,
Под сыпуцей песок
Подле бабушки,
Подле своей родни!
Бай, бай, бай —
Да убайкайся,
Спи, мое милое,
Спи, дорогое!

[Якушкин, 1859, *108*][20]

Как видим, засыпание может пониматься как умирание; в свою очередь, пробуждение оказывается при этом равнозначным воскресению[21].

Ассоциация сна и потустороннего мира может быть весьма разнообразной по своим проявлениям и при этом наблюдается в самых разных культурных традициях. Классическим примером в этом отношении может служить так называемое «время сновидения» («the Dream Time», «the Dreaming») австралийских аборигенов — комплекс представлений о первоначальном, мифическом времени (времени тотемных предков), которое является в сновидениях, так же как и в ритуалах [Станнер, 1979, *23—24*][22]. Не менее показательны сновидения в шаманских инициациях (определяющие избранничество будущего шамана), в которых также манифестируется мифическое время и происходит общение с духами [Элиаде, 1964, *103—104*; ср. еще: Петри, 1923, *416—420*]. В некоторых социумах, например у североамериканских индейцев, инициационные сны — в общем аналогичного содержания — могут иметь массовый характер, то есть все, или почти все, члены социума на определенном возрастном этапе переживают ритуальные сновидения такого рода [Уоллес, 1947, *252* сл.]. Мифологическая действительность, которую видят во сне, предполагается одной и той же для разных сновидцев, и знаменательно, что, обсуждая свои сны,

люди могут поправлять друг друга; так, пожилой индеец может сказать молодому, повествующему о том, что он видел во сне: «Нет, это неверно, так не происходило тогда, когда я там был» [Уоллес, 1947, *253*, примеч.], — сновидение явно воспринимается прии этом как посещение иного мира[23]. Итак, люди во сне оказываются как бы в одной и той же действительности, в одном и том же сакральном мире и, соответственно, обмениваются опытом, уточняя свои представления об этой действительности[24].

Вообще роль снов в создании мифических рассказов и поверий, по-видимому, исключительно велика [см., в частности: Эгган, 1965, *110—116*; Уоллес, 1947, *252—254*; Гиффорд, 1926, *58—60*; Штернберг, 1908, *XV*][25]; в свою очередь, и сновидения испытывают влияние со стороны уже усвоенных мифов, что способствует выработке целостного комплекса представлений о потустороннем мире[26].

Если согласиться с тем, что сон моделирует наши представления о иной действительности (в самом широком смысле) и если принять во внимание, что историческое сознание так или иначе имеет дело с потусторонней реальностью (опять-таки, в широком смысле), параллелизм между восприятием сна и восприятием истории нельзя признать случайным: естественно и даже закономерно, что здесь могут проявляться одни и те же механизмы восприятия, обобщения и переживания.

* * *

§5. До сих пор речь шла о семиотическом восприятии прошлого. Это восприятие отражается, по-видимому, на восприятии настоящего и будущего.

Историческое восприятие прошлого противостоит космологическому. Историческое и космологическое сознание, может быть, не исчерпывают всех возможностей восприятия прошлого, но они могут быть представлены как антитетически противоположные.

Историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд (см. выше, §2). События прошлого последовательно предстают при этом как ре-

зультат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п.

Космологическое сознание между тем предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется (воспроизводится) в последующих событиях. Этот первоначальный, онтологически исходный текст, который так или иначе соотносится со всем тем, что случается впоследствии, соответствует тому, что мы понимаем обычно под мифом[27].

И тот и другой тип осмысления прошлого может определять восприятие настоящего: иными словами, на настоящее может переноситься как историческая, так и космологическая модель переживания времени, отработанная на восприятии прошлого.

В рамках исторического сознания — когда на настоящее переносится историческое переживание времени — происходящие события оцениваются с точки зрения будущего, как оно видится в данный момент: события настоящего связываются причинно-следственными отношениями с предугадываемыми событиями будущего и, соответственно, оцениваются по их возможным последствиям; значительность последствий (результатов) заставляет воспринимать происходящие события как значимые, и, напротив, не придается значения тому, что не может, как мы думаем, иметь серьезных последствий. Итак, значимость событий определяется их проекцией на будущее, то есть их восприятием в перспективе ожидаемого (моделируемого) будущего. Иначе говоря, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) обусловлен тем,

что они рассматриваются как причины — постольку, поскольку они предопределяют, по нашим представлениям, дальнейшее развитие событий[28].

Однако будущее нам не дано, и мы не можем, вообще говоря, знать последствия тех или иных событий — мы можем только догадываться об этих последствиях. Наши реакции, таким образом, определяются не объективными, а субъективными факторами, не самим существом дела, а нашими представлениями о причинно-следственных отношениях[28].

Между тем в рамках космологического сознания — когда на настоящее переносится космологическое переживание времени — происходящие события оказываются значимыми постольку, поскольку они соотносятся не с будущим, а с прошлым состоянием: события настоящего предстают как отражение первоначального прошлого, то есть настоящее оценивается не по будущим, а по прошлым событиям; иначе говоря, в настоящем усматривается не столько предвосхищение будущего, сколько проявление исходного состояния. Таким образом, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) определяется тем, что они рассматриваются не как причины, но, напротив, как следствия — постольку, поскольку они предопределены, как полагают, событиями первоначального времени[30].

Если события настоящего при этом связываются с будущим, то они связываются не причинно-следственными, а какими-то другими — скорее символическими — отношениями. В самом деле, причинно-следственные отношения связывают в космологическом сознании не настоящее и будущее: они связывают прежде всего некое первоначальное состояние (прошлое, задающее точку отсчета) одновременно как с настоящим, так и с будущим; настоящее и будущее оказываются связанными, таким образом, не непосредственно, а опосредствованно — через это исходное, интегральное и всепроникающее состояние.

При таком понимании происходящие события — события настоящего — не порождают будущее, но они мо-

гут восприниматься как предзнаменование будущего. Действительно, и то, что случается в настоящем, и то, чему предстоит случиться в будущем, выступает как отражение или символическое представление одного и того же исходного состояния, как знаки этого состояния. Связь между этими знаками зашифрована, так сказать, в самом коде мироустройства. Если мы знаем (хотя бы частично) эту связь, мы можем по событиям настоящего предсказать будущее — руководствуясь при этом не профаническим опытом, но именно космологическими представлениями об устройстве вселенной[31]. Более того: таким же образом, вообще говоря, мы можем угадывать и прошлое[32]. Итак, настоящее выступает тогда как отражение прошлого и предзнаменование будущего.

Историческая и космологическая модели восприятия времени — это именно абстрактные модели, которые в принципе могут сосуществовать друг с другом в реальном опыте. В более или менее чистом виде историческая модель реализуется обычно в естественно-научных представлениях (например, в эволюционной биологии), космологическая — в представлениях религиозных. Все это в равной мере приложимо к индивидуальному и к коллективному сознанию: как в разных типах личности, так и в разных типах культуры акцент может делаться на восприятии того или иного рода. Таким образом, в жизни человека или коллектива могут одновременно присутствовать обе модели, когда актуализируется то один, то другой принцип восприятия: одни и те же события могут соотноситься как с космологическим прошлым, так и с историческим будущим — та или другая ориентация определяет при этом разный тип семиозиса.

Совмещение космологического и исторического сознания исключительно отчетливо представлено в христианской догматике. Христос как Богочеловек принадлежит одновременно и космологическому началу и историческому процессу. Действительно, Христос — это Бог-Сын и Бог-Слово (ипостась Троицы), который «был в начале» (Ин. I, 1—3) и сам есть «начало создания Божия»

(Откр. III, 14), «начало и конец» (Откр. I, 8; XXI, 6; XXII, 13); согласно Символу веры, он рожден от Бога-Отца «прежде всех век». Сам Христос говорит о себе: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. VIII, 58), и замечательно, что употребление глагольных времен в этой фразе противостоит профанному, грамматическому употреблению: вопреки грамматике, форма настоящего времени (*есмь* — εἰμί) относится к состоянию более раннему, чем то, которое выражено формой прошедшего времени (*был* — γενέσθαι). И вместе с тем земное воплощение Христа — от Рождества до Распятия — соотнесено с историческим развитием событий и, следовательно, принадлежит истории: он рождается «во дни царя Ирода» (Мф. II, 1), и Евангелие от Матфея начинается генеалогическим перечнем его предков по мужской линии, начиная от Авраама и кончая Иосифом (Мф. I, 1—16; ср.: Лк. III, 23—38). Эта вписанность в историю, временная конкретность евангельских событий специально подчеркивается в Символе веры, и именно в том месте, где речь идет о земном воплощении Христа: «Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна...» — упоминание Пилата определенно отсылает к конкретному историческому периоду. Совмещение космологического и исторического, вечного и временного имеет принципиальный характер: оно предстает как проявление божественной и человеческой природы Христа — тем самым космологическое сознание закономерно соотносится с божественным началом, а историческое сознание — с началом человеческим. Такая точка зрения характерна для ортодоксального христианства (догматика которого определилась главным образом в процессе богословских дискуссий IV—V вв.), трактующего «вочеловечение» Христа не как принятие Божеством чувственно-материального облика, а как реальное соединение с природой человека во всей его целостности. Противоположную позицию занимают как монофизиты (утверждавшие, что после воплощения Сына Божия в человеческом образе Христу была присуща одна — божественная — природа), так и несториане (кото-

рые считали, что Христос — это человек, с которым Сын Божий пребывал в относительном соединении)[33].

Итак, евангельские события соотнесены с историческим процессом. Вместе с тем они могут переживаться космологически — так, могут верить в то, что «Христос родится, рождается и родился» («Credo Christum nasciturum, nasci, natum esse» — Петр Ломбардский [см.: Шеню, 1976, *93*]), что Христос постоянно распинается и т. д.[34] Отсюда события, относящиеся к истории — или во всяком случае с ней соотнесенные, — оказываются космологически значимыми, они знаменуют начало Новой эры человечества, основывающейся на Новом Завете. Вместе с тем явление Христа на земле и события его земной жизни позволяют увидеть и осмыслить все предшествующее развитие событий с точки зрения этого кульминационного периода, и это приближает нас к тому восприятию прошлого, о котором шла речь выше (§3). Так в ветхозаветных образах и событиях видят прообразы (τύποι) Христа в его земной жизни; тем самым события космологического начала оказываются связанными с историческим процессом. Соответственно, «вочеловечение» Христа определяет двойное восприятие времени в христианском осмыслении истории — двойную перспективу исторического процесса постольку, поскольку данный процесс соотносится с этим кульминационным событием.

Эта двойная перспектива особенно типична для средневековой христианской историографии. Так восприятие Москвы как Третьего Рима, развивающееся на Руси на рубеже XV—XVI вв., получает как космологическое, так и историческое обоснование в сознании данной эпохи. Наряду с последовательным развертыванием событий, в котором усматривалась реализация причинно-следственных связей, было провозглашено возвращение к некоторому начальному состоянию. Соответственно, новая роль Москвы определялась в глазах современников как непосредственно предшествующими событиями (такими, как уния Константинополя и Рима в 1439 г., падение Константинополя в 1453 г., свержение татарско-

го ига в 1480 г.), так и основными событиями космологического прошлого (такими, как создание мира, основание церкви и основание первой христианской империи). Таким образом, события настоящего, актуальные для данной эпохи, рассматриваются одновременно и как результат других событий, непосредственно предшествующих в прошлом, и как манифестация космологического прошлого (см. подробнее: Б. Успенский, 1996 — наст. изд., с. *89* сл.).

Космологическая модель восприятия времени может актуализироваться — так сказать, символически возрождаться — при восприятии тех исторических событий, которые, как полагают, открывают новую эру, значимую для всего человечества или же для судьбы того или иного народа. Применительно к истории России иллюстрацией может служить восприятие петровской эпохи, которое обнаруживает отчетливо выраженный мифологический характер: оно основывается на убеждении в полном и совершенном перерождении страны, причем Петр I выступает как демиург нового мира, создатель новой России и нового народа[35]. Позднее аналогичным образом воспринимается русская революция.

Историческое сознание в подобных случаях как бы уступает место сознанию космологическому, которое заставляет воспринимать исторический процесс в мифологических категориях и терминах. Поскольку космологическое сознание наделяется религиозными коннотациями, оно может обусловливать при этом нечто вроде сакрализации исторических деятелей (это относится как к Петру, так и к Ленину): если в исходной ситуации статус сакральности определяет восприятие некоторого состояния как первоначального, нового, то в данном случае, напротив, статус новизны придает историческим событиям отпечаток сакральности.

* * *

§6. Мы говорили о восприятии (осмыслении) настоящего: остается сказать о восприятии будущего. Воспри-

ятие будущего существенно отличается от восприятия настоящего и прошлого в том смысле, что оно (будущее) может быть постигнуто лишь умозрительным, а не опытным путем. Действительно, настоящее и прошлое даны нам в нашем (индивидуальном) опыте; напротив, будущее нам не дано и может быть воспринято лишь умозрительно, так сказать — метафизически: мы неизбежно строим свои представления о будущем, основываясь именно на опыте восприятия настоящего и прошедшего.

Это обстоятельство сказывается, между прочим, на выражении грамматической категории времени в языках мира: наряду с языками, различающими (грамматически) настоящее, прошедшее и будущее время, есть языки, различающие только прошедшее и непрошедшее время, тогда как значение будущего времени не находит в них грамматического выражения. Кажется возможным утверждать вообще, что, если в языке есть категория времени, в нем обязательно выделяется прошедшее время, тогда как наличие будущего времени не является обязательным. Характерным образом в некоторых языках значение будущего времени может передаваться формами ирреального наклонения.

Итак, будущего нет в нашем опыте, и этим оно отличается от настоящего и прошлого. Соответственно, представление о будущем определяется пониманием того, как соотносятся друг с другом настоящее и прошлое.

С одной стороны, настоящее может восприниматься в перспективе прошлого и пониматься как то, что возникло (образовалось, явилось) из прошлого. Это представление может определять восприятие будущего. Поскольку будущее не дано нашему опыту, мы не знаем, что произойдет в будущем — мы можем только догадываться об этом. Однако мы знаем (помним), что в свое время не было и настоящего, и таким образом нынешнее настоящее является будущим по отношению к бывшему прошлому (которое тогда было настоящим); равным образом настоящее оказывается прошлым по отношению

к еще не существующему будущему — иначе говоря, оно станет прошлым, когда наступит будущее. Итак, настоящее — это будущее в прошлом и прошлое в будущем[36].

Отношение между прошлым и настоящим может переноситься на отношение между настоящим и будущим, то есть будущее может мыслиться по аналогии с настоящим: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием настоящего в перспективе прошлого — оно понимается именно как то настоящее, которое наступит в будущем и по отношению к которому актуальное настоящее станет прошлым.

В свою очередь, и настоящее может мыслиться по аналогии с будущим, то есть опыт восприятия будущего вторичным образом может прилагаться к настоящему. Подобно тому, как можно моделировать (предугадывать) будущее, исходя из настоящего и основываясь при этом на причинно-следственных связях, мы можем условно моделировать и настоящее, исходя из прошлого, обсуждая несбывшиеся возможности (то есть задаваясь вопросом: что случилось бы, если бы прошлое сложилось тем или иным образом? как те или иные события, в принципе возможные в прошлом, могли бы отразиться на настоящем?). При этом мы сознательно отвлекаемся от того, что на самом деле настоящее уже реализовалось в какой-то определенной форме, и обсуждаем, таким образом, не реальное, а потенциально возможное (с точки зрения прошлого) настоящее. Принимая перспективу прошлого, мы трактуем настоящее как будущее, которого еще не существует (с точки зрения этого прошлого) и относительно которого мы можем строить любые предположения.

О том, насколько типичны ментальные операции такого рода, насколько обычны они для нашего сознания, — может свидетельствовать такая грамматическая категория, как сослагательное наклонение, широко распространенное в языках мира. Действительно, сослагательное наклонение служит именно для выражения по-

тенциально возможных состояний: оно выражает то, чего нет, но что могло бы быть, если бы были выполнены известные условия. Знаменательно при этом, что сослагательное наклонение может оформляться с помощью глагольных форм прошедшего времени — это как бы предполагает отсылку к прошлому, предшествующему состоянию, в перспективе которого то, о чем говорится в сослагательном наклонении, представлялось возможным[37].

Эта возможность моделировать исторический процесс, возвращаясь к прошлому, заново проигрывая ту или иную ситуацию и обсуждая события, которые могли бы произойти, однако в действительности не произошли, — определяет, по-видимому, методологическую специфику истории как науки. Теоретически говоря, история должна излагаться, так сказать, в сослагательном наклонении: объектом исторического описания является не только то, что в действительности случилось, но также и то, что в принципе могло бы случиться, — иными словами, историк должен выявлять и оценивать все возможности развития событий[38].

Вернемся к представлению о будущем. Мы обсуждали восприятие будущего, которое образуется по аналогии с восприятием настоящего.

При таком понимании будущее предстает как время, которого нет: будущее — это то, что рождается из настоящего, подобно тому, как настоящее родилось из прошлого. Этому времени еще только предстоит возникнуть, стать — и тогда оно, естественно, будет не будущим, а настоящим. На восприятие будущего накладывается, таким образом, эволюционное, проспективное представление о движении времени, которое определяет соответствующее представление о ходе истории, об историческом процессе. Это представление естественно вписывается в историческую модель восприятия времени[39].

Можно сказать, что прошлое и будущее признаются неравноправными (неизоморфными) в экзистенци-

альном отношении: прошлое — это то, что в свое время существовало, а будущее еще только должно обрести существование (стать существующим); существование прошлого предполагается не зависящим от существования настоящего, тогда как существование будущего прямо от него зависит; о прошлом мы знаем, а о будущем только догадываемся; прошлое дано нам как последовательно организованный текст, а будущее угадывается лишь в отдельных моментах, то есть фрагментарно; наше знание о прошлом вообще конкретно, тогда как представление о будущем формулируется на гораздо более абстрактном уровне; и т. д. и т. п. Мы знаем вообще, что прошлое каждый раз б ы л о, настоящее е с т ь, а будущее б у д е т; но при этом «было» и «есть» соотносятся принципиально иным образом, чем «есть» и «будет». Если «было» — это прежде всего то, про что можно было сказать «есть», то «будет» — это прежде всего то, чего еще нет; «было» — это то, чего нет сейчас, но не то, чего нет вообще, «будет» — это то, чего нет сейчас и нет вообще[40].

С другой стороны, прошлое может восприниматься в перспективе настоящего, и это представление также может определять восприятие будущего. При таком понимании будущее мыслится аналогично прошлому: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием прошлого в той же перспективе[41]. Так же, как и прошлое, будущее понимается при этом как то, чего н е т в непосредственно воспринимаемой действительности; и вместе с тем будущее е с т ь в том же смысле, в каком е с т ь прошлое,— и то и другое дано нам как потусторонняя реальность, как то, что существует, но при этом недоступно непосредственному чувственному восприятию, находится вне актуального опыта. Прошлое и будущее оказываются тогда совершенно равноправными в экзистенциальном отношении, они различаются лишь эмпирически, но не экзистенциально: различие между ними обусловлено исключительно разницей в нашем опыте (поскольку будущее еще нам не дано, тогда

как прошлое уже было воспринято), но не степенью реальности их существования. Будущее предстает как то, что уже где-то существует, но еще до нас не дошло. Можно сказать, что будущее, как и прошлое, дано в виде последовательно организованного текста, но текст этот нами еще не прочитан.

Такое представление о будущем вполне вписывается, между прочим, в космологическую модель восприятия времени. В самом деле, в космологическом сознании все происходящее предстает, как мы знаем, как отражение некоторого первичного, исходного состояния (первоначального времени), с которым в одинаковой мере связаны настоящее, будущее и прошедшее[42], — они различаются не по их экзистенциальному статусу, а по их отношению к опыту восприятия. Время признается при этом не возникающим, а существующим: оно может мыслиться тварным (сотворенным) — представление о тварности времени в принципе определяется вообще представлением о тварности мира в целом (см. ниже, § 7).

Если в рассмотренном ранее случае восприятие будущего основывается на идее эволюции, становления, зарождения, то в данном случае оно основывается на идее предопределенности: подобно тому, как существует событийный текст прошлого, существует и событийный текст будущего — все, что будет, уже заранее предопределено (с той или иной степенью конкретности). Этот текст может быть в какой-то мере доступен провидцам, ясновидящим, которые способны вообще воспринимать и то, что происходит в другом месте, и то, что происходит в другое время; равным образом может предполагаться, что соответствующая способность может быть получена при совершении определенных (ритуальных) действий, которые мы бы определили как магические[43].

Текст будущего в принципе может быть даже открыт для наблюдения, однако в таком случае предполагается, что обычные люди (не обладающие сверхъестественными

способностями) не в состоянии его прочесть, то есть не способны воспринять ту информацию, которая в нем содержится. Исключительно характерно в этом плане описание константинопольских чудесных столпов у Робера де Клари в его повествовании о завоевании Константинополя крестоносцами. Речь идет о колонне со статуей императора Аркадия на форуме Ксеролофос и о колонне со статуей Феодосия Великого на форуме Тавра; обе они были сооружены в конце IV — начале V вв. по образцу римской колонны Траяна. Обе колонны были покрыты барельефами, изображавшими различные события истории — как прошлого, так и будущего; византийцы полагали, что здесь были изображены сивиллины пророчества. Эти пророчества тем самым были доступны для созерцания, однако смысл изображений оставался скрытым до тех пор, пока не происходили соответствующие события, — и тогда, естественно, они теряли характер пророчеств.

Вот что говорит Робер де Клари: «Снаружи этих столпов были нарисованы и вещим образом записаны все происшествия и все завоевания, которые случились в Константинополе или которым суждено было случиться в будущем. Но никому не дано было знать о происшествии до того, как оно произошло; когда же оно происходило, то народ шел туда из ротозейства, и потом они разглядывали, словно в зеркальце, и подмечали первые признаки происшествия; даже это завоевание, которое произвели французы <речь идет о нашествии крестоносцев, о котором рассказывает Робер де Клари>, было там записано и изображено, и корабли, с которых вели приступ, благодаря чему город и был взят; а греки ведь не могли знать заранее, что это произойдет. И когда это случилось, они отправились поглазеть на столпы и там обнаружили, что письмена, которые были начертаны на нарисованных кораблях, гласили, что с Запада придет народ с коротко остриженными головами, в железных кольчугах, который завоюет Константинополь» [Робер де Клари, 1924, *89*; Робер де Клари, 1986, *66*].

Показательно это стремление прочесть данный текст — при том, что само чтение не имеет уже практического смысла: предсказанное событие совершилось, но принципиально важным оказывается соотнесение его с текстом пророчества. Чтение книги мироздания имеет самостоятельный и самодостаточный, имманентный смысл, в принципе не зависящий от прагматики текущего дня: оно позволяет соотнести происходящее с Провидением и тем самым наполнить его значением[44].

Заслуживает внимания в этой связи мысленный эксперимент Норберта Винера, который предложил вообразить «разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени». «Для такого существа,— замечает Винер,— никакая связь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала без предположения о том, что разумное существо послало нам сигнал. Если бы оно нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам предвестниками последнего и квадрат казался бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным, как и те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата показалось бы нам катастрофической гибелью квадрата — внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа были бы такие же представления о нас. Мы можем сообщаться только с лицами, имеющими такое же направление времени» [Винер, 1961, *34—35*][45].

Ситуация, которую описывает Винер, отчасти близка к космологической картине мира — в самом деле, будущее признается здесь объективно существующим, хотя оно и недоступно нашему восприятию (для нас оно не существует). Эта космологическая картина описывается, однако, в терминах исторического сознания, кото-

рое предполагает, как мы знаем, установление причинно-следственных связей между предшествующими и последующими состояниями.

Коль скоро будущее существует, оно не укладывается для нас в рамки исторического сознания. Вместе с тем мы можем описать космологическую картину мира в терминах исторического сознания, если представим себе два встречных временных потока — или, иначе говоря, два времени, движущиеся навстречу друг другу — от нашего настоящего к нашему будущему и от нашего будущего к нашему настоящему. При этом время, движущееся нам навстречу — от будущего к настоящему, — не воспринимается в рамках исторического сознания; оно может восприниматься, однако, в рамках сознания космологического. Переключение в космологический план закономерно преобразует причинно-следственные отношения в отношения символические, когда в настоящем усматриваются не предпосылки будущего развития событий, но их предзнаменования. То, что для нашего «визави» — наблюдателя, находящегося в нашем будущем, время которого устремлено навстречу нашему времени, — предстает как движение исторического времени (когда каждое новое состояние порождается из непосредственно ему предшествующего, причем отношения между ними вписываются в представления о причинно-следственных связях), может восприниматься нами лишь как символ грядущего, его предвестник; в противном случае этот временной процесс вообще не укладывается в наше представление о времени. Так, в рассматриваемом примере квадрат, создаваемый этим нашим «визави» и посылаемый нам из нашего будущего, может восприниматься нами либо как напоминание о квадрате, то есть всего лишь случайная ассоциация, не имеющая никакого отношения к объективной действительности (к реальному ходу событий), либо как предвестник квадрата.

При космологическом понимании времени естественно возникает (или по крайней мере, актуализируется) ассоциация времени и пространства. В самом деле, ска-

зать, что будущее есть (существует), но при этом мы о нем не знаем, — в сущности, то же, что сказать, что оно где-то есть, есть в другом месте, для нас недоступном, но реальность которого не вызывает сомнения. Равным образом и прошлое может мыслиться в каком-то другом месте, в котором мы уже были (которое в свое время было доступно нашему опыту)[46]. На восприятие времени переносится, таким образом, опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях[47].

Ассоциация пространства и времени представляет собой вообще широко распространенное — едва ли не универсальное явление.

Почему именно время воспринимается в пространственных категориях, а не наоборот? Почему мы не воспринимаем пространство в категориях времени? Иногда это происходит, но характерным образом — только в тех случаях, когда мы обсуждаем одномерное пространство; так, например, расстояние может определяться тем временем, которое требуется для его преодоления (и мы можем сказать: «Расстояние между Москвой и Петербургом — восемь часов»).

Опыт восприятия пространства предстает как более простой и естественный по отношению к опыту восприятия времени. В самом деле, пространство постигается эмпирически, в процессе непосредственного чувственного восприятия, время — умозрительно[48]: переживать и осваивать пространство — в компетенции наших органов чувств; переживать и осваивать время — в компетенции нашего сознания[49].

Человек осознает пространство постольку, поскольку он может в нем перемещаться, то есть он соотносит свой перцепционный и кинетический опыт; возникающие при этом представления о пространстве могут затем как-то обобщаться, опыт восприятия конкретного пространства распространяется на пространство вообще.

Восприятие времени между тем в принципе абстрагировано от непосредственного, чувственного восприя-

тия — постольку, поскольку человек не может произвольно менять свое положение во времени (подобно тому, как он это делает в пространстве), — и предполагает, следовательно, существенно более высокий уровень абстракции.

Итак, опыт восприятия пространства предстает как первичный в гносеологическом отношении[50]; соответственно, он может определять восприятие времени — время может осмысляться как пространство.

Очевидно, вообще, что пространство и время предстают в нашем сознании как соотносимые явления (категории, формы бытия). Они как бы изоморфны и могут быть уподоблены друг другу: так, в частности, если пространство наполнено предметами, то время наполнено событиями, ориентация в пространстве (правое — левое) соответствует ориентации во времени (до — после), и т. п.; соответственно, они легко перекодируются друг в друга.

Основная разница между пространством и временем проявляется в их отношении к человеку как воспринимающему субъекту: пространство пассивно по отношению к человеку, тогда как человек активен относительно пространства; напротив, время активно по отношению к человеку, тогда как человек пассивен в отношении времени. В самом деле, человек более или менее свободно перемещается в пространстве, оказываясь то в одном, то в другом месте. Напротив, время перемещается относительно человека, и он оказывается тем самым то в одном, то в другом времени; так, он оказывается в том времени, которое раньше рассматривалось им как будущее и которое для него становится настоящим, — поэтому, между прочим, время естественно ассоциируется с движением и при этом с движением в одном направлении[51].

Если бы человек мог перемещаться во времени, подобно тому, как он перемещается в пространстве, — или, напротив, если бы пространство перемещалось относительно человека, подобно тому, как относительно не-

го перемещается время, — между историей и географией, по-видимому, не было бы принципиальной разницы[52].

Если время осознается как пространство, если считается, что будущее и прошлое где-то есть, подобно тому, как (здесь и сейчас) есть настоящее, — временной процесс, в сущности, и предстает как путешествие, постоянное передвижение из прошлого в будущее через настоящее[53]; при этом будущее в этом путешествии последовательно оказывается на горизонте нашего кругозора, оно постоянно находится впереди, подобно тому, как всегда находится впереди горизонт в процессе нашего движения. Действительно, сказать, что мы идем к будущему, — равносильно тому, чтобы сказать, что будущее приходит к нам: в обоих случаях фактически речь идет о движении времени, которое может быть представлено как движение человека относительно времени (такое представление естественно, если на восприятие времени переносится восприятие пространства)[54].

* * *

§7. Итак, время движется относительно человека, осознающего себя в неподвижном пространстве. Заметим при этом, что всякое движение неизбежно происходит в каком-то пространстве; это пространство, в котором предполагается движение времени, может, вообще говоря, пониматься как трансцендентное пространство Бога, который находится вне времени.

Поскольку отсчет времени (ориентация во времени) производится по движению небесных светил — по-видимому, у всех народов [см.: Нильсон, 1920], — движение времени может отождествляться с этим движением[55]. Отсюда естественно возникает представление о цикличности времени: время предстает как циклическое, как бы вращающееся по кругу[56].

Цикличность времени может проявляться при этом в разных масштабах, и это объясняется, по-видимому, именно соотнесенностью восприятия времени с движением астрономических тел. Ведь представление о цик-

личности времени обусловлено и вращением Земли вокруг своей оси, и обращением Луны вокруг Земли, и обращением Земли вокруг Солнца. Соответственно возникает представление о все более и более крупных временных циклах — цикличность, повторяемость предстает как основное свойство времени.

Если время циклично, прошлое и будущее предполагаются существующими. Это означает, что прошлое не уходит вовсе, но повторяется: те или иные формы существования периодически повторяются (в разных по своему масштабу циклах), прошлое циклически оживает в настоящем — или, что то же, настоящее, стремясь к будущему, периодически возвращается к прошлому («возвращается... на круги своя», говоря словами Екклесиаста[57]).

Нетрудно видеть, что такое представление о времени соответствует космологической модели мира: космологическое сознание предполагает именно, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации некоторых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облекаются индивидуальные судьбы и образы. Это повторение прослеживается в главных, основных чертах, все же остальное предстает как окказиональное и поверхностное — как кажущееся, а не существующее; истинность, подлинность происходящего или происшедшего и определяется при этом именно соотнесением с прошлой действительностью[58].

Между тем историческое сознание, в принципе, предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся) время. Для этого сознания, как мы уже знаем, центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего) — эволюции, в процессе которой постоянно возникает принципиально новое состояние (а не повторяется старое). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными

отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым). Подобно тому, как в рамках космологического сознания события осознаются постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде, так в рамках исторического сознания они осознаются постольку, поскольку вписываются в представление о причинно-следственных закономерностях. Можно сказать, что в одном случае предполагается повторение одних и тех же событий, в другом же случае предполагается повторяющаяся реализация одних и тех же закономерностей[59]. Существенно отметить при этом, что события как таковые конкретны, между тем как причинно-следственные закономерности — абстрактны. Это определяет различие в восприятии циклического времени (характерного для космологического сознания) и линейного времени (характерного для исторического сознания).

Действительно, линейное время по самой своей природе абстрактно, тогда как циклическое время конкретно. Линейное время безразлично по отношению к наполняющим его событиям, оно в принципе гомогенно и может мыслиться как однородная и бесконечно делимая субстанция, равная самой себе в каждой своей части; таким образом, оно может рассматриваться как предсуществующий каркас, к которому, так сказать, пригнана вселенная и в рамках которого происходит развитие событий. Напротив, циклическое время не гомогенно, качественно разнородно, оно вообще не мыслится отдельно от событий, которыми оно наполняется, — в противном случае цикличность времени никак не могла бы проявляться[60]. В первом случае развитие событий происходит на фоне времени: одни события порождаются другими, и время как таковое безучастно по отношению к этому процессу — поскольку время гомогенно, качество времени никак не сказывается на характере происходящего. В другом случае события и время оказываются взаимно связанными самым непосредственным образом: поскольку время качественно разнородно, качество времени так или

иначе сказывается на происходящем, определяя конкретную реализацию событийного текста — конкретные формы бытия; итак, время определяет развитие событий, события же, в свою очередь, определяют восприятие времени. Время предстает при этом не как нечто первичное и имманентное по отношению к происходящему, а как то, что неразрывно, интимно с ним связано, — это, так сказать, та форма, которая придает конкретный облик изначально заданному содержанию. Можно сказать, что в первом случае время предстает как априорное условие существования, во втором же случае — как форма существования[61].

Итак, время может мыслиться как нечто абстрактное и лишь внешним образом связанное с миром, то есть условная масштабная сетка, априорная схема, с которой соотносятся происходящие события; или же, напротив, как нечто конкретное и в принципе неотъемлемое от меняющегося мира и происходящих в нем событий. В одном случае время составляет фон этих событий, в другом же случае оно, собственно, и состоит из событий, оно является как бы материей, наполняемой событиями[62]. В первом случае время может мыслиться отдельно от мира, как нечто в принципе от него независимое[63]: мир может перестать существовать, но это не обязательно означает исчезновения времени[64]; во втором случае конец мира с необходимостью означает исчезновение времени — предполагается именно, что, если мир прекратит существование, «времени уже не будет» (Откр. X, 6)[65]. В свою очередь, начало мироздания означает в этом последнем случае начало времени: если мир признается сотворенным, то таким же признается и время. Соответственно, время оказывается тогда в начале тварного бытия — при этом слово «начало» не отмечает какой-либо временной момент, а означает собственно начало времени как такового[66].

Поскольку движение времени отождествляется с движением небесных светил (см. выше), постольку сотворение времени может мыслиться именно как сотворение

светил (ср.: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» — (Быт. I, 14))[67]. Циклическое время закономерно оказывается таким образом тварным временем; соответствующее представление характерно, по-видимому, вообще для космологического сознания[68].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Именно коммуникационный процесс, например, лежит в основе понятия фонемы как семиотической единицы. В самом деле, фонемы сами по себе не являются знаками — они не обладают самостоятельным значением, — но мы говорим о двух разных фонемах в том случае, если их смешение нарушает акт коммуникации.

[2] В этом последнем значении может употребляться и термин «историография», однако мы предпочитаем не пользоваться этим термином ввиду его двусмысленности: в самом деле, «историография» может означать как совокупность исторических знаний, то есть именно историю в смысле «historia rerum gestarum», так и науку о эволюции и методах исторических исследований, то есть, собственно говоря, метаисторию. В немецком языке в свое время слово «Historien» (во множественном числе) выступало в значении «historia rerum gestarum», тогда как «Geschichte» означало «res gestae»; однако в XVIII в. имеет место контаминация этих понятий, в результате которой слово «Geschichte» начинает выступать как в том, так и в другом значении [см.: Козеллек, 1975, *653—658*; Козеллек, 1979, *47* сл., ср. *130* сл., *260* сл.]. Тем не менее еще и в XIX—XX вв. слово «Geschichte» может означать конкретно-экзистенциальный поток событий, в отличие от схематизированной «Historie» [см.: Бахтин, 1986, *158—159*, примеч. С. С. Аверинцева]. В английском языке «res gestae» может передаваться как «the history», а «historia rerum gestarum» как «a history».

Различение истории в смысле «res gestae» и истории в смысле «historia rerum gestarum» в какой-то мере соответствует различению фабулы и сюжета, принятому в литера-

туроведении: как известно, под «фабулой» принято понимать последовательность событий во времени в изображаемой действительности, а под «сюжетом» — художественно организованное распределение событий [см., например: Томашевский, 1927, *134* сл.].

[3] Совершенно так же (но уже вторичным образом) в рамках исторического сознания возможен ход мысли от будущего к настоящему или прошлому: в самом деле, для того, чтобы события настоящего были восприняты как исторические, их надо увидеть в перспективе реконструируемого будущего. В любом случае направление исторической мысли — ретроспективно, оно противоположно естественному ходу событий.

[4] Ср.: «...должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» [Болотов, I, *8*].

[5] Ср.: «Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовали становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом исключительны заслуги Фукидида...» [Топоров, 1980, *573*; ср. также: Топоров, 1973, *142*].

[6] Ср.: «Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни короля и т. д. был наконец вместе с жирондистами схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстоял революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху, и холодное острие гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся, то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто *отдельное* от всех прочих событий? и неужели все развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному при-

косновению к шее..? — ...А между тем видевший все описываемое проснулся *от того*, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее» [Флоренский, 1972, *87*]. Обсуждаемый здесь пример восходит к известной книге Мори [1878, *161*]; ср. еще к этой теме: [Бергсон, 1920, *108—109, 112—113*; Богораз, 1923, *83*].

[7] Отсюда Флоренский делает вывод о зеркальности, обратной ориентированности пространственно-временных параметров сна и яви: каждое из пространств является, по Флоренскому, мнимым в перспективе другого, ему противостоящего. Развивая свою мысль о том, что время в сновидении и все его конкретные образы «вывернуты через себя», Флоренский говорит: «А это значит, что мы перешли в область *мнимого пространства*. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, оттуда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым» [Флоренский, 1972, *87*]. И в другой своей работе Флоренский заявляет, что «на границе Земли и Неба... время... со стороны наблюдаемое, <становится> бесконечным» и «протекает в обратном смысле» [Флоренский, 1922, *52*].

В этих рассуждениях современного мыслителя нашли отражение, по-видимому, архетипические представления об обратности, взаимной перевернутости связей посюстороннего и потустороннего мира: потусторонний мир мыслится как мир с противоположными (перевернутыми) связями по отношению к миру посюстороннему, и наоборот [см.: Б. Успенский, 1985/1996, *461—466*]. В свою очередь, сон архетипически ассоциируется с потусторонним миром, с иным бытием (см. ниже, §4), и, соответственно, сновидению приписывается обратная направленность времени. Вместе с тем рассуждения П. А. Флоренского в какой-то мере напоминают гипотетические построения Н. Винера, которые мы рассматриваем в §6 настоящей работы.

[8] Ср. символическое представление процессов припоминания в античных риториках. Согласно учению об «искусстве памяти» («ars memoria»), входившему в эти риторики, ритор мысленно обходит места, где расположены образы прошлого, организуя тем самым эти образы в линейную — временну́ю — последовательность [Ейтс, 1978, *17* сл.]. Вос-

приятие прошлого (воспоминание) предстает при этом — знаменательным образом — как его организация; при этом пространство преобразуется во время, а образы, актуальные для настоящего, позволяют восстановить прошлое.

[9] Текст истории, диахронически организованный по временно́й оси, следует отличать от синхронно организованного событийного текста, о котором мы говорили в начале настоящей работы (см. §2). Тем самым «язык», на котором происходит коммуникация в историческом процессе, отличается от «языка» исторического описания.

[10] В принципе при этом возможна ситуация, когда то, что в данный момент кажется актуальным и значимым, в дальнейшем перестает восприниматься таким образом. В этом случае, когда будущее становится настоящим, бывшее настоящее не обязательно ассоциируется с прошлым, то есть не обязательно входит в исторический опыт. Итак, на каждой стадии образуется новый фильтр, который обусловливает восприятие значимых и отсев незначимых событий, охватываемых актуальной памятью коллектива.

[11] Ср. у Августина: «Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то все же я знаю, что, где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее...

Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен — прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память, — настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание...

Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существуют три времени. Она и ждет, и внимает,

и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно... Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее — это длительное ожидание будущего. Длительное не прошлое, которого нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом» (Исповедь, XI, 23, 26, 37).

[12] Восприятие прошлого как иной действительности может очень наглядно проявляться в языке. Так, в современном русском языке о тех, кто навсегда уехал за границу и с кем стало невозможно непосредственное общение, могут говорить в прошедшем времени — так же, как говорят о покойниках. Эти люди находятся в другом пространстве, а не в другом времени, но поскольку пространство это практически недоступно и встреча с ними невозможна, о них говорят так, как если бы они переместились в другое время.

Не менее показательна вместе с тем возможность употребления «praesens historicum» по отношению к прошедшим событиям, когда мы мысленно переносимся в прошлое, координируя наше сознание с другой действительностью — с тем состоянием, о котором идет речь.

[13] Ср. замечание Пушкина (в отрывке из автобиографических записок): «Михаил Орлов в письме к Вяземскому пенял Карамзину, зачем в начале Истории не поместил он *какой-нибудь блестящей гипотезы о происхождении славян*, то есть требовал романа в истории — ново и смело!» [Пушкин, XII, *306*; ср.: Пушкин, XI, *57*]. Пушкин имеет в виду письмо М. Ф. Орлова к П. А. Вяземскому от 4 июля 1818 г., где Орлов писал по поводу «Истории государства Российского» Карамзина: «И все вышеприведенные происшествия от Рюрика до Игоря совершились в полвека варварского столетия!!! — или сие есть историческое чудо, или должно было оное объяснить единственным средством, представленным писателю, то есть блестящею и вероятною гипотезою прежнего нашего величия» [Вильде, 1954, *567*]. Текст истории предстает, таким образом, как результат творческого вообра-

жения — текст истории творится историком, подобно тому, как литературное произведение создается писателем.

[14] Конечно, вера в этом смысле не противопоставляется знанию, но признается определенной его разновидностью.

[15] Для нас важно в данном случае подчеркнуть сходство между восприятием иконы и восприятием истории, но, разумеется, здесь есть и существенное отличие. В самом деле, восприятие иконы предполагает установление онтологической связи между образом и первообразом; предполагает, далее, что энергия первообраза присутствует в изображении. Если мы будем так же считать, что прошлое онтологически связано с настоящим и что энергия прошлого проникает в настоящее, — мы будем иметь дело, очевидно, не с историческими, а с космологическими представлениями.

[16] Реальность сна может противопоставляться реальности яви прежде всего потому, что картины сна — в отличие от картин яви — не связаны друг с другом; иначе говоря, разные сны не складываются в один сюжет. Просыпаясь, мы каждый раз оказываемся в том же мире, в котором находились перед тем, как заснуть, то есть как бы возвращаемся к прерванной жизни, к прерванной сюжетной нити. Если бы, засыпая, мы также возвращались к прерванному сну, то есть если бы один и тот же сон последовательно продолжался каждую ночь — подобно тому, как последовательно каждый день продолжается жизнь, — явь и сон были бы совершенно равноправны в экзистенциальном отношении (ср. специальные рассуждения на этот счет у Канта в «Антропологии», §31 [Кант, VII, *475*]). Можно сказать, таким образом, что сон и явь различаются прежде всего по степени предсказуемости того, что мы видим, — по тому, в какой степени воспринимаемая действительность соответствует нашим ожиданиям и связывается в сознании с предшествующим опытом; соответственно, время бодрствования отличается от времени сна тем, что оно вписывается в историю, то есть поддается историческому осмыслению. Само собой разумеется при этом, что качество реальности или же, напротив, иллюзорности, эфемерности в принципе может приписываться как тому, так и другому состоянию: взаимные отношения сна и яви в ценностном плане зависят всецело от культурной традиции.

В результате в сознании возникает образ двух форм существования, каждая из которых может пониматься как отражение или трансформация другой, ему противопоставленной: так или иначе, обе они соотносятся друг с другом и перекодируются одна в другую. Так, говоря словами поэта, мы оказываемся «на пороге как бы двойного бытия»...

[17] Ср. евангельский рассказ о воскресении Лазаря: «...говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном» (Ин. XI, 11—14). Ср. еще: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Ефес. V, 14); «Просвети очи мои, да не усну я сном смертным» (Пс. XII, 4).

Весьма характерно обращение ко сну в «Атхарваведе» [XIX, 56]:

> Ты пришел из мира Ямы <Яма — царь мертвых>.
> . . . .
> Вначале тебя видело всепоглощающее дно
> В единый день до рождения ночи.
> Оттуда, о сон, ты пришел сюда,
> Глубоко пряча свою форму.

[18] Это же представление, между прочим, отразилось в русских поверьях о Лукоморье — царстве, в котором люди умирают на зиму и воскресают весной [Б. Успенский, 1982, *146*]. Ср. еще к этой теме: [Афанасьев, III, *36—39*].

[19] Слово *цюроцька* в этом тексте (записанном в Архангельской губернии) означает ребенка. Ср. мезенское *чурка* «питомец» [Подвысоцкий, 1885, *190*].

[20] Ср. еще другие тексты такого рода: [Шейн, 1898—1900, *10* (№ 31, 32); Ефименкова, 1977, *23* (№ 12), *63* (№ 46); Капица, 1928, *42*].

[21] Соответственно, православная традиция предписывает перед отходом ко сну думать о смерти (ср. молитву св. Иоанна Дамаскина на сон грядущий: «Владыко Человѣколюбче, не ужели мнѣ одръ сей гробъ будетъ, или еще окаянную мою душу просвѣтиши днемъ? Се ми гробъ предлежитъ, се ми смерть предстоитъ...») и вместе с тем после пробуждения благодарить Бога за избавление от смерти (ср.

утреннюю молитву св. Иоанна Дамаскина: «О Владыко Человѣколюбче, слава неизреченному твоему человѣколюбiю, слава несказанному твоему благоутробiю: Воздвиглъ мя еси изъ гроба сего, изъ огня негасимаго, изъ червя неусыпающаго...» — Рогожский сборник, л. 219 об.). «Егда же по молитвѣ возляжеши на одръ свой... воспомяни мѣсто гробное себѣ, яко тако ти есть во гробѣ лежати... Сонъ бо есть стѣнь смертная», — говорит древнерусское поучение [Сб. правил..., л. 41—41об.].

[22] Термин «время сновидения» («the Dream Time»), общепринятый в этнографии, относится, таким образом, не столько ко времени самого сна, сколько — и прежде всего — ко времени, являющемуся во сне: он означает некое состояние, эманация которого осуществляется именно через сновидения. Вместе с тем время сна (время, когда видят сны) и время, являющееся во сне, по-видимому, не различаются в сознании аборигенов и, соответственно, обозначаются одним словом — буквальным переводом этого слова и является англ. «the Dreaming»; равным образом тотем и сновидения могут обозначаться в австралийских языках одним словом — постольку, поскольку тотем является в сновидениях. Следует при этом иметь в виду, что в соответствующих языках отсутствует слово, выражающее абстрактное понятие времени или истории.

[23] В другом случае отец-индеец расспрашивает своего сына о том, что тот видел во сне (в период инициации). Тот рассказывает об увиденном, однако его рассказ не соответствует ожиданиям спрашивающего, то есть мифологическим представлениям, и не признается удовлетворительным; сын получает предписание продолжать инициационные ритуалы — до тех пор, пока то, что он увидит во сне, не будет отвечать принятым нормам. [См.: Радин, 1936, *233* и *247* (№ 11), ср. *244* (№ 4), *249—250* (№ 15), *253* (№ 23).]

[24] Как видим, в ритуальных сновидениях могут реализовываться одни и те же представления, проявляться один и тот же мифологический опыт. Сновидения в подобных случаях объединяют членов социума: предполагается, что разные люди видят, в сущности, один и тот же сон, варьирующийся лишь в деталях. Это разительно противоречит обычному — по крайней мере для европейского мышления

представлению об индивидуальности сна, сформулированному еще Гераклитом [см.: Плутарх. О суеверии, 5] и, вслед за ним, Кантом, который неоднократно цитирует соответствующее высказывание Гераклита (в «Грезах духовидца», I, 3 и в «Антропологии», §37 [Кант, II, *342*; Кант, VII, *190*]), ошибочно приписывая его Аристотелю. Ср. различение индивидуальных снов («individual dreams») и культурно обусловленных снов («culture pattern dreams»), прослеживаемое Линкольном [1935, *22* сл., *44—45*, *54—65*] на широком типологическом материале.

Объяснение этого феномена не входит в задачи настоящей работы, и мы ограничимся замечанием, что оно — это объяснение — может затрагивать, вообще говоря, как план содержания, так и план выражения: в одном случае речь идет о том, что видят (или принято видеть) во сне, в другом — о том, как об этом рассказывают (или принято рассказывать). Так, мы можем предположить, что сновидения подчиняются стереотипам мифологических представлений, отражая так или иначе усвоенные мотивы и образы. Не исключено вместе с тем, что стереотипные образы возникают не столько в самих снах, сколько в процессе их осмысления и семиотического оформления: иначе говоря, интерпретация и соответствующая унификация могут осуществляться в процессе перевода образов сновидения в текст, повествующий об этом сновидении. В последнем случае содержание увиденного определяется принятыми способами выражения, семиотического оформления; мифология предстает при этом как «язык» — в широком семиотическом смысле,— позволяющий оформлять образы сновидения, придавая им коммуникативную функцию.

[25] Заслуживает специального внимания возможная связь сновидений и сказок, мифологическая природа которых совершенно несомненна: как кажется, сказка с ее фантастическим сюжетом, свободными перевоплощениями, нелогичностью и пространственно-временной неопределенностью может уподобляться сновидению — и наоборот (ср. в этой связи: [Лейен, 1958, *63—74*]). Не случайно, может быть, сказки принято рассказывать перед сном: в самом деле, сказки повествуют о иной, мифической действительности, как бы подготавливая тем самым к переходу в эту действительность;

ср. риторический вопрос Канта: «Почему рассказы о духах поздней ночью охотно воспринимаются, однако утром, после сна, они кажутся каждому пошлыми и лишенными интереса?» (Антропология, §32 [Кант, VII, *181*]). В других случаях сказки могут рассказываться ночью, то есть вместо сна, ср. отмечаемый у самых разных народов запрет рассказывать сказки при дневном свете, а также летом [Зеленин, 1934, *217—221*; см. еще: Харузина, 1929, *48—51*; Сартори, 1930, *44*; Вийдалепп, 1969, *260—261, 263*; Трояков, 1969, *31—32*]. Соответственно, с помощью сказок могло происходить общение с представителями потустороннего мира [Зеленин, 1934, *222* сл.; Вийдалепп, 1969, *260—262*; Трояков, 1969, *24—26, 29—33*], и рассказывание сказок могло иметь поминальный характер: ср. обычай рассказывать сказки в ночь бдения при покойнике [Сартори, 1930, *42—43*; Кулемзин, 1976, *42*], в поминальные дни [Вийдалепп, 1969, *265*, примеч. Л. Г. Барага], а также на святках [Сартори, 1930, *44*; Вийдалепп, 1969, *263*; Лавонен, 1977, *23*] — то есть в тот период времени, который специально отмечен общением с потусторонним миром.

Равным образом со снами могут быть связаны, как кажется, и загадки; загадка и сказка как фольклорные жанры соотносятся вообще друг с другом как по своему функционированию, так, может быть, и по своему происхождению (ср. о роли загадки в сказке: [Елеонская, 1907; Дикарев, 1896; Колесницкая, 1941]). Временные запреты на загадывание загадок в общем совпадают с запретами на рассказывание сказок: подобно сказкам, загадки запрещались при дневном свете, так же как и летом [Зеленин, 1934, *222*; Лавонен, 1977, *17—20*, ср. *20—23*; Вийдалепп, 1969, *263*]; обычно загадки загадывали на святках [Афанасьев, I, *26*; Чичеров, 1957, *108—109*; Лавонен, 1977, *18—19*; ср.: Федеровский, I, *350*, № 2036]. С помощью загадок также могло происходить общение с потусторонним миром (существенно при этом, что способность загадывать загадки приписывается мифологическим персонажам и, таким образом, человек, загадывающий загадки, уподобляется демонам); соответственно, загадывание загадок может иметь поминальный характер [Лавонен, 1977, *14—15, 18—19*]. Не исключено, что происхождение загадок связано с истолкованием снов. Действительно, символика иносказания в загадках

может разительно напоминать символику сновидений [ср. яркие примеры толкований снов в скандинавских сагах: Гуревич, 1972, *42* сл.]. Подобно вещему сну, нуждающемуся в интерпретации, загадка имеет двойной смысл и, соответственно, предполагает двойное прочтение; соотнесение двух планов содержания в загадке (эзотерического и профанного) соответствует соотнесению двух действительностей при истолковании сна (потусторонней и посюсторонней); [ср.: Б. Успенский, 1985/1996, *462*]. Тем самым, функция снотолкователя оказывается сходной с функцией отгадчика, который должен увидеть в обычном тексте иной, скрытый смысл.

Обычай рассказывать сказки и загадывать загадки на святках обличается как бесовский в указе царя Алексея Михайловича 1648 г., направленном на искоренение языческих обрядов. Знаменательно, что в этом же контексте одновременно упоминается и «вера в сон», то есть в сновидения: «...а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бесовские кличут — коледу, и таусен, и плугу, и многие человецы неразумием веруют в сон... и загадки загадывают, и сказки сказывают небылные...» [П. Иванов, 1850, *297*; ср.: Харузин, 1897, *147*; АИ, IV, № 35, *125*].

[26] Ср. трактовку инициационных снов у Берка [1973, *332*]: «...Если молодые люди в некотором социуме видят сны в соответствии с мифами, принятыми в данном социуме, это усиливает веру в мифы... Мифы создают сны, но сны доказывают подлинность мифов. Этот круг способствует осознанию культурной преемственности».

При этом в целом ряде культур допускается — или даже предполагается — определенная активность человека по отношению к своему сну: в принципе человек может творить свой сон, подобно тому как он может создавать или воспроизводить мифологический текст; в других случаях он может контролировать свои сновидения или же как-то влиять на них. Так, на Гавайских островах различались заранее задуманные, то есть запланированные сны, которым предшествует целенаправленная медитация (the premediated dream: *i loaa mamuli o ka mana'o*, procured in consequence of thought), и спонтанные, непреднамеренные сны (the unpremediated

dream: *me ka noonoo mua ole,* without previous reflection); тем самым сновидения могли выступать здесь как результат сознательной интеллектуальной деятельности, которая являлась при этом предметом специального обучения. По словам туземного информанта, «в свое время снотолкователи обучали снам, и их учение повсюду распространялось и сохраняется до сего дня... Значения снов запоминались, подобно катехизису, который заучивается в детстве... Было два вида снов: непреднамеренные сны и такие сны, которые были результатом предварительной медитации сновидца» [Беквит, 1932, *114*; Хэнди, 1936, *119*].

Итак, сны могут специально задумываться; точно так же они могут и контролироваться. Так, например, североамериканские индейцы могут выбирать инициационные сновидения (и тем самым приемлемую для них мифологическую действительность): если молодой человек в период инициации видит сон, который предвещает несчастье, он может получить рекомендацию продолжать инициационные ритуалы до тех пор, пока он не увидит благоприятный сон [см.: Радин, 1936, *244—245*, № 5].

[27] Констатируя характерное для мифологического сознания стремление «сопротивляться конкретному историческому времени и периодически возвращаться к мифологическому первоначалу, к „Великому времени“», Элиаде отмечает: «В этом пренебрежении историей, то есть событиями, не имеющими доисторического прообраза, и в этом отказе от профанного непрерывного времени можно усмотреть определенную метафизическую оценку человеческого существования» [Элиаде, 1949, *11—12*, ср. *21*]. Это сопротивление непрерывному, историческому времени (или, точнее, игнорирование его в праксеологическом, ценностном плане) — отмена мирского времени и перенесение человека в изначальное, исходное состояние — достигается, как показывает Элиаде, путем сознательной имитации сакральных архетипов в ритуальном поведении: «...предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют* или *повторяют* архетип; таким образом, реальность достигается исключительно путем повторения или участия: все, что не имеет образцовой модели, „лишено смысла“, иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда — стремле-

ние людей стать архетипическими и парадигматическими... Жертвоприношение не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное Богом ab origine, в начале времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение повторяет первоначальное жертвоприношение и *совпадает* с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются. И это относится ко всем *повторениям*, ко всем имитациям архетипов; благодаря такой имитации человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы... По мере того, как некоторое действие (или предмет) приобретает некую *реальность*, благодаря повторению парадигматических действий, и только благодаря этому, осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, „истории", и тот, кто воспроизводит образцовое действие, таким образом переносится в мифическое время первого явления этого действия-образца» [Элиаде, 1949, *63—65*]. Итак, реальность вне времени противопоставляется при этом — как подлинная, безусловная реальность — реальности во времени; иначе говоря, космологическая, непреходящая реальность противопоставляется реальности исторической, преходящей и в этом смысле эфемерной, кажущейся.

[28] Ср. в «Мыслях» Паскаля: «Мы никогда не живем настоящим... Мы ожидаем будущего и торопим его, словно оно опаздывает; или вспоминаем прошедшее и стремимся удержать его, словно оно уходит слишком быстро. Мы настолько неразумны, что блуждаем во временах, которые нам не принадлежат, не думая о том единственном, которое дано нам; и настолько суетны, что мечтаем о тех [временах], которых нет, и бездумно упускаем единственное, которое существует... Пусть каждый исследует свои мысли: окажется, что они целиком заняты прошедшим или будущим. О настоящем мы почти не думаем; если же думаем, то только для того, чтобы выяснить, как устроить будущее. Настоящее никогда не составляет нашей цели; прошедшее и настоящее — наши средства, а цель — одно будущее. Итак, мы никогда не живем, но только надеемся жить...» [Паскаль, 1963, *506*, № 47/172).

[29] Парадокс состоит в том, что историческое сознание, в отличие от космологического, предполагает восприятие будущего как времени, которого еще нет, которому лишь предстоит возникнуть (см. §6). Как мы увидим, при другом подходе в принципе возможно признание того, что будущее объективно существует, хотя и не дано еще нашему опыту; в этом последнем случае оценка настоящего с точки зрения будущего может по крайней мере претендовать на реалистичность в смысле противопоставленности реализма и номинализма.

[30] Само собой разумеется, что причинно-следственные отношения осмысляются по-разному при историческом и космологическом восприятии: само понимание причинности зависит от типа сознания. Ср. различение мифологического и немифологического мышления в работе: [Лотман и Успенский, 1973/1996].

Итак, космологическое восприятие настоящего как непосредственно переживаемой реальности, обусловливающее семиотизацию происходящих событий, ориентировано на прошлое, подобно тому как историческое восприятие предполагает ориентацию на будущее: если при историческом восприятии мы оцениваем происходящие события исходя из наших представлений о будущем, то при космологическом восприятии мы их оцениваем исходя из наших представлений о прошлом. Существенное различие, однако, состоит в том, что историческое сознание исходит из того, что будущего еще не существует (см. ниже, §6), и, соответственно, признает относительность всякого знания о будущем; напротив, представления о прошлом, столь актуальные для космологического сознания, в принципе рассматриваются как вполне достоверные.

[31] Ср. в этой связи роль предсказаний в ранних исторических описаниях — например, у Светония [см.: Топоров, 1965].

Именно соотнесенность с космологическими представлениями — а не с эмпирически наблюдаемыми фактами — обусловливает значимость предсказаний. В этом смысле, по-видимому, надо понимать слова Квинта, защитника «дивинаций» (то есть предсказаний и предчувствий), в трактате Цицерона «О дивинации» (I, 128): «Не следует удивлять-

ся, что провидцы иногда предвидят то, что никогда не сбывается, ибо все это существует, но не во времени». Итак, понятие существования в принципе не сводится к эмпирической данности.

Сходным образом в рамках исторического сознания предсказания, основывающиеся на рациональных представлениях, могут считаться верными и справедливыми даже и в том случае, если они не сбываются. Так, Гвиччардини писал: «Будущее настолько смутно, что даже когда люди решают что-нибудь, хорошо это обдумав, последствия часто бывают обратными. Тем не менее нельзя, подобно зверю, отдаваться на волю судьбы, а надо, как подобает человеку, действовать разумом; мудрый же должен быть более удовлетворен, если поступит обдуманно, хотя бы это привело к плохим последствиям» [Гвиччардини, 1926, *114*]. В обоих случаях представления о мироустройстве признаются принципиально более важными, чем какой бы то ни было человеческий опыт.

[32] Ср. в этой связи оценку возможностей истории у В. В. Болотова: «Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений» [Болотов, I, *3*].

[33] Все эти мнения нашли отражение, между прочим, в русских ересях середины XVI в.: еретики отрицали учение церкви о двойственной природе Христа — Божественной и человеческой. При этом одни считали Христа простым человеком, приобщившимся к Божеству в результате своей праведной жизни (Феодосии Косой, Матвей Башкин), другие, напротив, признавали лишь Божественную природу Христа (Вассиан Патрикеев). [См.: Корецкий, 1963.]

В начале XVII в. уставщик Троице-Сергиева монастыря Филарет учил, что Христос «не прежде вѣкъ отъ Отца родися, но тогда, егда посланъ бысть Архангелъ Гавріилъ благовѣстити Пресвятѣй Дѣвѣ Маріи» [Симон Азарьин и Иван Наседка, 1855, *63*]. Учение Филарета не имело отклика, но любопытно само стремление избавиться от совмещения космологического и исторического представления о времени (имеющего принципиальное значение для православной

догматики), переключив евангельские события в план исторического сознания.

[34] Соответственно, Мейстер Экхарт начинает проповедь, посвященную Рождеству Христову, следующими словами: «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся во времени и в человеческой природе» [Экхарт, 1912, *11*]. Оппозиция космологического и исторического представлена здесь как оппозиция вечного и временного: то, что непрерывно совершается в вечности, является для нас во времени, то есть в историческом плане.

[35] О восприятии Петра I в мифологических категориях см.: [Лотман и Успенский, 1973/1996, *446—447*; Лотман и Успенский, 1982/1996, *135—138*; Живов и Успенский, 1983, *40—45*; ср.: Б. Успенский, 1976/1996, *75—78* — наст. изд., *77—88*].

[36] Ср. рассуждения Нагарджуны: «1) Если настоящее и будущее существуют лишь в отношении к прошедшему, то они должны существовать уже и в прошлом... 2) Если же настоящее и будущее не существуют уже в прошлом, то как могут они существовать лишь в отношении к прошлому. 3) Так как нельзя доказать существование настоящего и будущего безотносительно к прошлому, то из этого следует, что нет и настоящего, нет и будущего времени. 4) Точно так же не существуют сами по себе прошедшее и будущее время, так как они существуют лишь в отношении к настоящему, не существуют сами по себе также прошедшее и настоящее время, так как они существуют лишь в отношении к будущему» [Щербатской, II, *78—79*]. В европейской традиции в какой-то мере сходные мысли можно встретить у Киркегора, ср., в частности: «Если мы правильно понимаем под временем бесконечную последовательность, то это как будто близко к тому, чтобы понимать его как настоящее, прошедшее и будущее. Однако это различие неправильно, если думать, что оно заложено в самом времени; ибо оно предстает прежде всего в отношении времени к вечности и в отражении вечности в нем. Поэтому если бы в самой бесконечной последовательности можно было бы найти такое основание, которое бы разделяло <эту после-

довательность>... данное разделение было совершенно правильным. Но поскольку каждый момент, как и сумма моментов, выступая в этом качестве, являет собой процесс (нечто преходящее), постольку никакой момент не является настоящим, и поэтому во времени нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего. Если же мы полагаем, что мы в состоянии придерживаться этого разделения, то это потому, что мы распространяем <расширяем, удлиняем> момент, но при этом бесконечная последовательность останавливается; и это потому, что мы привносим наше представление <о времени>, время подчиняется представлению, вместо того, чтобы быть предметом анализа» (Понятие страха, гл. 3-я, вводная часть [Киркегор, 1960, *123*]).

[37] Характерным образом неосуществившееся условие, которое могло бы повлиять на будущее развитие событий — будущее, оцениваемое в перспективе прошлого, — может выражаться в некоторых языках глагольными формами плюсквамперфекта, что также демонстрирует отсылку к прошлому состоянию. Так, например по-английски можно сказать: «I wish I had had a chance like this in my young time».

[38] Такой подход, разумеется, предполагает введение определенных ограничений, так же как и оценку вероятности различных возможностей исторического развития. Как бы то ни было, историк едва ли вправе рассматривать актуальное развитие событий как единственно возможное и поэтому неизбежное.

[39] Именно о таком восприятии будущего, в частности, говорит Августин, который, в принципе, выступает вообще как носитель исторического сознания. Действительно, Августин постоянно подчеркивает, говоря о будущем, что будущего нет, что ему только предстоит возникнуть. Ср., например: «В точности... знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем... Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его

видят, то видят не его — будущего еще нет, — а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывают будущее, всматриваются в них: они живут в их уме... Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть» (Исповедь, XI, 23, 24).

[40] Мы сознательно не обсуждаем при этом вопрос о том, что значит «есть»; трудности, которые вызывает это слово, вообще говоря, вполне очевидны. Отметим в этой связи, что споры о бытии Бога (есть ли Бог) обычно сводятся к расхождениям относительно того, что такое бытие, а не относительно того, что такое Бог: иначе говоря, разногласия касаются не столько слова «бог» (в общем, вполне понятного), сколько слова «есть» (достаточно непонятного и допускающего множество интерпретаций). Не определяя значения слова «есть», мы обращаем внимание на то, что «было» — в рассматриваемой концепции времени — связано с «есть» в большей степени, чем «будет»; кажется, что значение слова «есть» присутствует в качестве компонента в значении слова «было» и отсутствует в значении слова «будет».

[41] Знаменательно в этом смысле, что Августин, говоря о предсказании будущего, считает нужным отметить, что сама потребность в таком предсказании обусловлена, возможно, опытом припоминания прошлого. Ср.: «Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей. Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого» (Исповедь, XI, 23).

[42] Под прошедшим в данном случае понимаются события прошлого, не относящиеся непосредственно к первоначальному времени, — то, что можно было бы квалифицировать как эмпирическое прошлое.

[43] Иллюстрацией могут служить всевозможные виды гаданий, а также обращения к оракулу.

[44] Впрочем, как указывают другие источники, некоторые обитатели Константинополя попытались напасть на соответствующие изображения с камнями и железными молотками, полагая, что таким образом сумеют обратить пророчество против завоевателей: магическая борьба с изображениями осмысляется при этом едва ли не как более действенная, чем борьба с самими завоевателями. [См.: Робер де Клари, 1924, *89*; Робер де Клари, 1986, *153–154*.]

[45] Ср.: «Фламмарион придумал как-то наблюдателя, который удаляется от Земли со скоростью большей, чем скорость света. Для него время изменило бы знак, история потекла бы вспять, и Ватерлоо предшествовало бы Аустерлицу. Ясно, что для такого рода наблюдателя причины и следствия заменили бы друг друга, неустойчивое равновесие не было бы исключением, вследствие общей необратимости явлений ему казалось бы, что все исходит из какого-то хаоса в неустойчивом равновесии. Вся природа казалась бы ему предоставленной случаю» [Пуанкаре, 1914, *72–73*; Пуанкаре, 1983, *324–325*].

[46] Ср. слова Августина: «Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они» (Исповедь, XI, 23).

[47] Ср. в «Брихадараньяке-упанишаде» [III, 8, 3–4]: «Она сказала: „На чем, Яджнявалкья, выткано вдоль и поперек то, что над небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим?“. Он сказал: „Гарги, то, что под небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим,— это выткано вдоль и поперек на пространстве“». Комментируя это место, Ф. И. Щербатской писал: «Брахман есть сущность и первопричина всего сущего, из него сначала произошло пространство, а затем уже из пространства произошло и время» [Щербатской, II, *53*, ср. *56*].

Согласно учению стоиков, время измеряет движение мира, которое мыслится при этом как перемещение в пространстве; таким образом, и в этом случае пространство предстает как первичное по отношению ко времени понятие. Так Филон Александрийский говорит, по-видимому, цитируя стоиков: «διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος», то есть «время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира» (О сотворении мира, 26 — Филон, I,

20—21); ср. у Хрисиппа: «χρóνον εἶναι κινήσεως διάστημα» [Арним, II, *164*, № 509]. В других случаях, говоря о времени как мере движения мира, Филон прямо ссылается на стоиков (О вечности мира, 4, 52—54 [Филон, IX, *186—189*, *220—223*]). То же говорит о стоиках и Диоген Лаэртский (VII, *141*): «...время... есть лишь мера движению мира. Прошедшее время и будущее бесконечны, а настоящее конечно».

[48] Любопытно отметить, что в индийской философии пространство и время могут противопоставляться постольку, поскольку пространство, в отличие от времени, является носителем звука [Лысенко, 1986, *110*]; для нас существенно, что пространство — в противоположность времени — определенно связывается с чувственным (в данном случае — акустическим) восприятием.

[49] Поэтому, между прочим, во времени совершаются события как внешнего, так и внутреннего мира; в пространстве же находятся лишь предметы внешнего мира. Ср.: «Наши суждения о времени и событиях во времени сами существуют во времени, тогда как наши суждения о пространстве, по-видимому, не относятся в каком-либо ясном смысле к месту в пространстве» [Уитроу, 1964, *11*].

Специальные рассуждения на этот счет можно найти у Канта: «Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время... оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» (Критика чистого разума, I, §6 [Кант, III, *60*]). Ср. еще: «Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временно́го определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей» (из черновых набросков [Кант, XVIII, *612—613*, № 6312]).

[50] Показательно в этом смысле, что «ребенок представляет *до* и *после* в терминах не временнóй, а пространственной последовательности» [Пиаже, 1950, *136*].

[51] Поскольку время имеет направленность, оно воспринимается как одномерное. В самом деле, время движется относительно человека в одном, заданном направлении, тогда как человек может передвигаться в пространстве в любом направлении. Поэтому время может противопоставляться пространству как одномерное явление — трехмерному. Вместе с тем время и пространство дополнительны по отношению друг к другу (постольку, поскольку любое событие нашего мира отмечено для нас как во времени, так и в пространстве), и это заставляет говорить о времени как четвертом измерении или о пространстве-времени (к истории представлений о пространстве-времени см.: [В. Вернадский, 1975, *37–38, 98–99*]).

Здесь уместно отметить, что само представление об одномерности времени предполагает, по-видимому, ассоциацию с пространством, то есть проекцию времени на пространство, осмысление его в пространственных категориях.

[52] Активность человека по отношению ко времени в принципе предполагает сверхъестественные способности. В частности, такого рода активность признается возможной в магическом поведении; так, например, прорицатель может переноситься в другое время, и это дает ему возможность предсказывать будущее. Характерны в этом смысле заклинания против злого духа у русских, которые выражают идею обратного, повернутого вспять времени. Так, для того, чтобы избавиться от лешего, к нему обращаются со словами: «приди вчера» (и вместе с тем лешего можно позвать, сказав ему: «приди завтра»); с теми же словами обращались и к болезни, которая также воспринималась как нечистая сила [см.: Ушаков, 1896, *159–160*; Зеленин, 1914–1916, *795, 1244*]. В подобных случаях злой дух, в сущности, отсылается в другое время (подобно тому, как мы в принципе можем послать кого-либо в другое место) — и при этом он отсылается во время, которого уже больше нет, которое ушло и не вернется, то есть как бы в никогда. Вместе с тем здесь находит отражение и представление о перевернутом характере потустороннего мира по от-

ношению к здешнему, посюстороннему миру, о котором в другой связи мы уже упоминали выше (см. выше, примеч. 7): потусторонний мир в принципе мыслится как мир с противоположными, перевернутыми связями [см.: Б. Успенский, 1985/1996], и отсюда сама принадлежность злого духа потустороннему миру естественно вызывает представление о времени, обращенном вспять.

[53] Характерен в этом смысле фольклорный мотив: человек, путешествуя, оказывается в будущем времени — соответственно, возвращаясь из путешествия, он узнает, что отсутствовал целую эпоху, то есть неожиданно для себя он возвращается во время, которое стало для него уже прошлым; путешествие в данном случае нарушает естественный временной процесс — меняя положение в пространстве, человек меняет положение и во времени. См., например, ирландскую сагу «Плавание Брана, сына Фебала» [см.: Мейер и Нат, 1895—1897] или русский духовный стих «Райская птичка» [Яксанов, 1912, *26—28*]. Этот мотив близок к чрезвычайно распространенному мотиву посещения загробного мира [см., в частности: Афанасьев, II, *548—549*; Пропп, 1986, *281* сл.; Ю. Лотман, 1965].

[54] В соответствии со сказанным понятие с у щ е с т в о в а н и я (б ы т и я) естественно ассоциируется прежде всего с пространством, а не со временем. Иначе говоря, всякое существование предполагает в первую очередь пространственные, а не временны́е условия; соответственно, если существование в пространстве в принципе может считаться чем-то a priori ясным, то существование во времени, вообще говоря, нуждается в определенном осмыслении. В отличие от пространства, время предполагает возможность изменения объекта, и таким образом проблема существования во времени сводится к проблеме идентификации, то есть признания объекта в новом состоянии тем же объектом, что и раньше. Кант писал в этой связи: «Понятие изменения и вместе с тем понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, то есть соединения противоречаще-противоположных предметов в одном и том же объекте (например,

бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени... два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи» (Критика чистого разума, I, §5 [Кант, III, *59*]). Иначе решает этот вопрос буддийская философская традиция, которая вообще не признает существования во времени, полагая, что «всякое бытие существует в действительности лишь один момент, а в следующий момент мы уже имеем совершенно иное бытие» [Щербатской, II, *89*, ср. *72*].

Итак, вопрос о существовании во времени может решаться по-разному: то или иное решение этого вопроса определяется признанием принципиальной возможности или, напротив, невозможности осуществить идентификацию меняющихся объектов или вообще идентификацию разных существований; характерным образом при этом проблема идентификации вообще не встает в том случае, когда обсуждается существование объекта в пространстве. Более того, сама процедура идентификации имплицитно предполагает соотнесение идентифицируемых объектов именно во времени, а не в пространстве. В самом деле, мы можем признать два объекта одним и тем же, если они находятся в разном времени, но мы не можем сделать этого, если они (одновременно) находятся в разных местах. Иначе говоря, один и тот же объект не может быть в разных местах в одно и то же время, однако может быть в разное время в одном и том же месте. Различие пространства и времени в этом отношении определяется, видимо, тем обстоятельством, что сама способность производить идентификацию принадлежит воспринимающему субъекту, который воспринимает пространство непосредственно, а время — опосредствованно.

[55] Соответственно, и предсказание будущего может связываться с движением светил (что и обусловливает появление астрологии).

[56] Ср. в этой связи этимологическую связь слова *время* и таких слов, как *вертеть, вращать* и т. п. Славянское vrěmę < *vermę < *vert-men восходит к индоевропейскому глагольному корню vert-/vort «поворачивать, вращать», от которого происходят как старославянские глаголы *вратити, вращати, врьтѣти*, так и соответствующие древнерусские формы *воротити, ворочати, вьртѣти*; от этого же

корня происходит, между прочим, и древнерусское *върста*, которое означает меру измерения, относящуюся как к пространству, так и ко времени, — как меру длины («верста»), так и меру длительности («возраст»). Соответственно, славянское vrěmę может быть сопоставлено с древнеиндийским vártman «поворот колеса, оставляемый колесом след, колея, дорога». Ср. еще латинские выражения mensis vertens, annus vertens, anniversarius, а также orbis annuus, orbis temporum и т. п. [См.: М. Покровский, 1927, *225—226*; Якобсон, 1970, *380*; Фасмер, I, *300, 361*; Топоров, 1982, *340*.]

[57] Ср.: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое"; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. I, 9—10). Здесь же Екклесиаст — характерным образом — говорит о детерминизме космоса и о том, что все происходящее, в сущности, зависит от объективных свойств времени, а не субъективных стремлений или индивидуальных способностей; характеристики времени предопределяют те или иные события, и, соответственно, понимание миропорядка и состоит, собственно, в знании времени: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (III, 1); «...сердце мудрого знает и время и устав; потому что для всякой вещи есть свое время и устав; а человеку великое зло оттого, что он не знает, что будет; и как это будет — кто скажет ему?» (VIII, 5—7). Ср. еще: «И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным достается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным — благорасположение, но время и случай для всех их. Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадаются в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (IX, 11—12).

[58] Ср.: «...долгое время аспектами времени, которые имели основное значение для человеческого ума, были не длительность, направленность и необратимость, а повторяемость и одновременность. Они были характерными особенностями так называемого „мифического времени". В первобытной мысли мы находим бесчисленные примеры веры в то, что объект или действие „реальны" только по-

столько, поскольку они имитируют или повторяют идеальный прототип» [Уитроу, 1964, *74*]. И еще: «„Архаическое“ сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, который лишает события их индивидуальных черт и сохраняет только то, что соответствует заложенному в мифе образцу; события сводятся к категориям, а индивиды — к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его „вневременность“. Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотнесено с мифическим прошлым, с минувшим, которое вечно длится. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл» [Гуревич, 1984, *108*].

[59] Противопоставленность двух этих подходов к истории (в смысле res gestae) была отчетливо осознана в Европе в XVIII в.: французские энциклопедисты провозгласили именно необходимость перехода от космологического сознания к историческому при осмыслении исторического процесса — как заявил Дидро, «ранее мы знали образцы сегодня мы предписываем правила» («C'est au siècle passé à fournir des exemples; c'est à notre siècle à prescrire les règles») [Дидро, V, *636*]. Соответственно, после французской революции было выдвинуто предложение не писать истории до тех пор, пока эти правила (закономерности исторического процесса) не будут осмыслены. [См.: Козеллек, 1979, *60—61*.]

Новое понимание исторического процесса замечательным образом отразилось, между прочим, на переосмыслении термина *революция*. По своему первоначальному смыслу это слово означало собственно «поворот, круговое движение»; применительно к истории *революция* предстает как реставрация, восстановление старого порядка — и это отвечает представлению о циклическом времени. С французской револю-

ции это слово начинает связываться с идеей поступательного движения вперед (иначе говоря, со скачкообразным развитием); можно сказать, что новое понимание данного термина вписывается в представление о линейном, а не о циклическом времени. (Если ранее противопоставление революции и эволюции соответствовало противопоставлению циклического и нециклического движения — при этом оба слова соотносятся по своей этимологии с идеей вращения, кругового движения, — то теперь оно соответствует противопоставлению постепенного и скачкообразного движения, процесса и эксцесса.) Соответственно, после французской революции возникает характерное переживание ускорения времени, ускоренного развития событий — что предполагает, в свою очередь, быстрое приближение к какой-то цели (этапу, рубежу). [См.: Козеллек, 1979, *69—78*.]

Как видим, язык исторического описания может существенно менять свое содержание в зависимости от модели исторического процесса, обусловленного, в свою очередь, тем или иным пониманием времени.

[60] Иначе говоря: если время отделено от событий, которыми оно наполняется, события могут повторяться, но время при этом — необратимо; если же время и события органически между собой связаны, повторение событий собственно и означает повторение времени.

[61] Вопрос о субстанциональной природе времени и связанный с этим вопрос о характере существования времени детально разработан в индийской философии — при том, что разные философские школы дают разный ответ на этот вопрос. Согласно учению таких школ, как ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм, время понимается как вечная и неизменная субстанция, оно объективно существует, хотя непосредственно и не наблюдается. В других учениях (санкхья и некоторые направления веданты) время понимается как атрибут субстанции, то, без чего субстанция не может существовать. Так, для последователей санкхья время реально постольку, поскольку оно состоит из частей (создаваемых движением светил); между тем для вайшешиков независимо от отдельных частей времени есть еще одно неделимое время, и это соответствует признанию субстанциональной природы времени. Наконец, буддисты вообще отрицают ре-

альность и субстанциональность времени. При этом различение относительного и абсолютного пространства и времени у вайшешиков, «феноменального» и «ноуменального» времени у джайнов оказывается близким к ньютоновской концепции абсолютного и относительного пространства и времени. [См.: Лысенко, 1986, *110—113*; Щербатской, II, *56*.]

Ср. рассуждения Аристотеля в «Физике» (кн. IV, гл. 10—11) относительно того, существует ли время: «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все ее части, или некоторые, а у времени, которое также делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует... Далее, не легко усмотреть, остается ли „теперь", которое очевидно разделяет прошедшее и будущее, всегда единым и тождественным или становится всякий раз другим... Если бы „теперь" не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы; точно так же, когда „теперь" становится другим незаметно для нас, нам не кажется, что в промежутке было время» (218а—218б). Ср. выше, примеч. 36.

[62] Можно сказать, что в первом случае время относится к универсалиям нашего восприятия, во втором же случае — к реальности самого мира (внеположного этому восприятию). Ср. заявление Канта о том, что понятие времени «присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает»; по его мнению, «одновременность и последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени» (Критика чистого разума, I, §7, 4 [Кант, III, *62, 57*]).

Между тем Нагарджуна писал: «Если время существует только по отношению к объектам, то откуда возьмется время без объектов. Мы отрицаем бытие объектов, тем более существование времени» [Щербатской, II, *80*]; соответственно, как мы уже упоминали, буддийская философская

традиция вообще не признает существования во времени (см. выше, примеч. 54).

[63] По словам Канта, «все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя» (Критика чистого разума, I, §4 [Кант, III, *58*]).

[64] В таком понимании времени отражается, возможно, индивидуальный опыт человека, который знает, что время не зависит от его существования (ему известно, в частности, что течение времени не остановится с его смертью), и распространяет это знание на представление о мире вообще: существование мира мыслится при этом по аналогии с существованием человека.

[65] Иначе можно было бы сказать, что в одном случае понятие мира включает в себя понятие времени (время мыслится как составная и неотъемлемая часть мироздания), в другом же случае время отделено от мира. Таким образом, различное соотношение времени и мира можно в принципе описать, ссылаясь либо на разницу в восприятии времени, либо на различное понимание того, что такое мир.

[66] Специальные рассуждения на этот счет мы находим у Августина: как утверждает Августин, «мир создан... с началом времени» и «прежде мира не было никакого времени» (О граде Божием, XII, 15 и XI, 5). Ср. еще: «...если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения: то кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения... и образуют время. Итак, если Бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир спустя известное количество времени... Нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем» (О граде Божием, XI, 6, см. также: Исповедь, XI, 12—17).

Ср. также комментарий Филона Александрийского на первый стих книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. V, 1). По словам Филона, «*начало* не имеет здесь временнóго значения, как думают некоторые, ибо времени не было до того, как появился мир. Время возникло

либо вместе с миром, либо после него. Ведь, поскольку время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира, и поскольку движение не может предшествовать движущемуся объекту, но неизбежно возникает либо после него, либо вместе с ним, отсюда с необходимостью следует, что и время либо является сверстником мира, либо родилось позднее, чем мир. Утверждать, что время старше мира, было бы насилием над разумом. И поскольку слово *начало* не означает здесь временно́го начала, похоже, что имеется в виду числовая последовательность, так что *в начале Он сотворил* есть то же, что *первым Он сотворил небо*» (О сотворении мира, 26—27 [Филон, I, *20—23*]; ср. еще: О вечности мира, 19, 52 [Филон, IX, *196—199, 220—221*]; О неизменяемости Бога [Филон, III, *24—25*]).

[67] Равным образом и Платон утверждает, что «время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад... Такими были замысел и намерение Бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли Бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, Бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение... Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба» (Тимей, 38b—38c, 40c). Далее Платон связывает с циклическим временем законы рока: «Возведя души на звезды как на некие колесницы, Он <Бог-Демиург> явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно... что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени...» (Тимей, 41e). Представление Платона о возникновении времени подверглось критике Аристотеля, по мнению которого «время существовало всегда» (Физика, VIII, 1).

«Творцом времени» именуется Бог и в Упанишадах (Шветашватара-упанишада, IV, 2), причем источником времени признается здесь Солнце, ср.: «Следует почитать Солнце, зовущееся временем» (Майтри-упанишада, VI, 16,

ср. VI, 14). Наименование Бога «творцом неба и земли» в христианской традиции, вообще говоря, соответствует пониманию Бога как творца времени и пространства.

[68] В древнем Иране, где был вообще особый культ времени (выражающийся в почитании бога Зервана, персонификации времени и судьбы), — время понималось при этом как источник и условие существования и вместе с тем как отец доброго и злого начала (Ормазда и Ахримана), — могло различаться бесконечное и конечное время, которые находятся в принципиально различном отношении к миру. Бесконечное время существует изначально и предшествует акту творения; между тем конечное время, обусловленное актом творения, соотносится с этим миром, созданным и обреченным на гибель. Различие конечного и бесконечного времени предстает, таким образом, как различие тварного и нетварного времени. При этом конечное время признается циклическим, оно движется по кругу и возвращается в исходное состояние. [См.: Зенер, 1955, *13, 57–58, 106–107, 119, 182, 231* и сл.]

Сходным образом и в Древней Греции, согласно «Теогонии» Гесиода, линейное и циклическое время могли противопоставляться как время богов (линейное) и время людей (циклическое) — циклическое время оказывается при этом временем сотворенного космоса, тогда как линейное время в принципе предстает как изначальное, нетварное [Видаль-Наке, 1960, *59–61*]. Ср. у Цицерона в трактате «О природе богов» [I, 9] слова эпикурейца Веллея (который полемизирует с платоновской концепцией времени): «...если не было никакого мира, века-то были? Я сейчас говорю не о тех веках, которые состоят из дней, ночей, годов, ибо сознаю, что всего этого без круговращения мира быть и не могло. Но существовала же с бесконечного времени некая вечность, которая никакими единицами времени не измерялась...». И в этом случае тварное время, связанное с круговращением мира, противопоставляется времени нетварному, существующему независимо от существования мира.

HISTORIA SUB SPECIE SEMIOTICAE

В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обусловливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» (этот термин понимается сейчас, конечно, не в узком, лингвистическом, а в широком, семиотическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов, как реальных, так и потенциально возможных, в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых фраз на некотором «языке» и прочтения их общественным адресатом (социумом).

Соответствующий «язык», с одной стороны, объединяет данный социум, обусловливая возможность коммуникации между его представителями, одинаковой реакции на происходящие события. С другой стороны, он организует самое информацию, обусловливая отбор значимых фактов и установление определенной связи между ними: то, что не описывается на этом языке, как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, просто выпадая из его поля зрения.

С течением времени язык данного общества, естественно, меняется, что не исключает возможность выде-

ления синхронных срезов, допускающих описание его именно как действующего механизма (ср. аналогичную в принципе ситуацию и с естественным языком).

Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных языках — на языке соответствующего социума и на каком-либо другом языке, относящемся к иному пространству или времени (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, то есть неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отношений между соответствующими сегментами). В частности, то, что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала, — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представлений того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет непосредственный механизм развертывания событий, то есть исторического процесса как такового.

Для описания языка некоторого историко-культурного ареала особенно показательны конфликтные, контроверзные ситуации, обусловленные столкновением разных языков по отношению к одной и той же действительности и обнаруживающие вообще неадекватное восприятие одних и тех же событий; в предельном случае возможна ситуация, когда отправитель и получатель сообщения по существу пользуются различными языками при одних и тех же внешних средствах выражения. В частности, богатый материал для описания системы ассоциативных связей допетровской Руси дает петровская эпоха, и именно ввиду внутренней ее противоречивости, культурной гетерогенности; вместе с тем рассмотрение ее под указанным углом зрения представляет, как кажется, непосредственный интерес для характеристики личности самого Петра. Одной из возможных интерпретаций этой эпохи как раз и будет признание того, что отправитель и получатель сообщения (Петр и социум) пользовались в принципе различными языками; ниже мы

увидим, однако, что такая интерпретация не является единственно возможной. Перед нами во всяком случае — ярко выраженная конфликтная ситуация, так как деятельность Петра и его сподвижников оценивалась широкими массами населения безусловно отрицательно, в предельно негативных терминах: как известно, Петр воспринимался современниками (отчасти же и последующими поколениями, если говорить о старообрядцах) как Антихрист[1], что, в свою очередь, обусловило ряд выступлений против Петра. Существует значительное количество документов (разного рода), свидетельствующих о таком восприятии. Вместе с тем их анализ как раз и позволяет вскрыть непосредственно формальную, семиотическую (языковую — иногда даже и в узколингвистическом смысле) подоплеку такой реакции. Можно решительно утверждать, что действия Петра и не могли восприниматься иначе: целый ряд его поступков более или менее однозначно предопределял соответствующее восприятие в системе фоновых представлений допетровской Руси — примерно с такою же точностью, как если бы Петр сам о себе это заявлял.

В определенных случаях эта семиотическая обусловленность восприятия такого рода выступает особенно наглядно; рассмотрим лишь некоторые относящиеся сюда факты, сознательно обращая внимание главным образом именно на формальные, «языковые» моменты.

Так, брак Петра с Екатериной вызвал резко отрицательную реакцию не только потому, что Петр женился вторым браком при живой жене, насильственно постриженной,— подобные прецеденты по крайней мере имели место (пусть в исключительных случаях) и раньше. Беспрецедентным было смешение духовного и плотского родства. Дело в том, что восприемником Екатерины, когда она переходила в православие, был царевич Алексей Петрович. Следовательно, Екатерина была крестной дочерью Алексея (ведь даже и «Алексеевной» Екатерина была названа по имени своего крестного отца, то есть это могло рассматриваться именно как отчество в прямом смысле слова!), а по отношению к самому Петру она оказывалась в духовном родстве внуч-

кой; при этом духовное родство в данном случае не различалось от плотского, но лишь ставилось еще выше. Итак, обвенчавшись с Екатериной, Петр как бы женился на своей внучке. Это не могло расцениваться иначе, как своего рода духовный инцест, кощунственное попрание основных христианских законов.

Нетрудно видеть, что соответствующая реакция обусловлена в конечном счете семантикой слова «отец». Семантика этого слова сыграла существенную роль и в отношении к церковным реформам Петра и Феофана Прокоповича.

В 1721 г. Петр принял новый титул: он стал официально называться «Императором», «Великим» и вместе с тем «Отцом отечества». Последнее название фактически применялось к Петру и раньше: так, «отцом отечества» называет его Феофан Прокопович уже в 1709 г.— в своей «Песни победной», посвященной Полтавской победе[2]. Это выражение есть не что иное, как перевод латинского pater patriae — почетного титула римских императоров. Однако в русском культурном контексте оно звучало совершенно иначе. Поскольку отцовство вообще может быть либо кровным, либо духовным и при этом Петр, очевидно, не мог быть отцом людей в смысле кровного родства, это наименование было понято именно как претензия на родство духовное. Но духовным отцом мог быть только иерей; в свою очередь, титул «отец отечества» мог быть применен только к архипастырю — архиерею, и прежде всего к патриарху[3]. И действительно, так именовались вселенские патриархи (константинопольский и александрийский). Поскольку, далее, официальное принятие этого титула совпадало с упразднением патриаршества и с последующим объявлением монарха «Крайним Судией» Духовной коллегии[4], постольку указанное наименование могло восприниматься в том смысле, что Петр возглавил церковь и объявил себя патриархом. Именно так это и воспринималось. Но по каноническим правилам для управления церковью требуются благодатные полномочия святительского (епископского) сана; еще патриарх Никон признавал вторжение светской власти в церковное управление за проявление

антихристова духа. Соответственно, Петр обвинялся в том, что, самовольно «восхищая на себя святительскую власть, именовася отец отечества». Необходимо подчеркнуть, что этот вывод со своей формальной стороны в известной степени согласуется с мнением апологетов Петра. Так, Феофан Прокопович в своем «Розыске о понтифексе» (1721 г.) ставил перед собой задачу специально обосновать, что в определенном смысле христианские государи могут называться «епископами» и «архиереями»; Феофан, конечно, имеет в виду не строго канонический смысл этих слов, но это казуистическое различие было принципиально неприемлемо для носителя традиционных взглядов[5]. Все это в точности вписывалось в хорошо известный образ Антихриста, занимающего святительский престол.

В полемических противопетровских сочинениях Петр обвиняется в том, что он «восхитил на себя» не только духовную (святительскую) власть, но и Божию, и соответственно называется «лжехристом». Необходимо признать, что и для этого вывода имеются достаточно веские с точки зрения допетровского мировоззрения основания. Петр действительно допускал называть себя «богом» и «Христом». Так, в целом ряде сочинений Феофана Прокоповича, а также Феофилакта Лопатинского (причем некоторые из этих сочинений были собственноручно отредактированы самим Петром!) обосновывается тот тезис, что монархи суть «Бози и Христы», и Петр именуется соответствующим образом. При этом слово «христос» употребляется здесь в смысле помазанника, но совершенно очевидно, что оно должно было восприниматься современниками прежде всего как имя собственное, а не как нарицательное имя. Этому в достаточной степени способствовало и поведение самого Петра, в частности, окружающий его церемониал. Так, в Москве после победы над врагами (21 декабря 1709 г.) Петра встречали словами церковного пения, обращенного к Христу в Вербное воскресенье: «Благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних, Бог Господь и явися нам...», то есть Петр как бы изображал Христа, входящего в Иерусалим[6]. Аналогично и при выходах Петра из

Спасского монастыря его встречали пением «Осанна в вышних...», то есть опять-таки обращались к нему как к Богу, причем выходил он в венце, который легко мог ассоциироваться с терновым венцом. Характерно, что такая же манера, столь же легкое отношение к сакральным текстам проявляется и в быту. Так, Феофан Прокопович может встретить Петра, явившегося к Феофану во время ночной пирушки его с друзьями, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи»; точно так же Б. П. Шереметев, рисуя в письме Петру картину пьянства по случаю известия о рождении у царя сына (1715 г.), может взять образ из евангельского рассказа о сошествии Св. Духа на апостолов («И как оной всемирной радости услышали, и бысть между ними шум и дыхание бурно, и, воздав хвалу Богу и пресвятой Его Богоматери, учали веселиться»), а Меншиков в письме к Петру от 10 декабря 1709 г. называет Петербург «святой землей». Если в контексте барочной театрализованной культуры подобные явления и могли относиться исключительно к плану выражения, то в глазах современников Петра все это выглядело неприкрытым кощунством: Петр как бы публично объявлял себя Богом, заявлял о себе как о Боге — если не прямо лингвистически, то семиотически. И действительно, известны случаи почти религиозного почитания Петра. Так, сподвижник Петра инвалид Кириллов держал портрет Петра посреди образов в красном углу и поклонялся ему как иконе: ежедневно лобызал, ставил перед ним свечу и т. п. Ср. позднейшее обращение к Петру Крекшина в форме молитвенного славословия: «Отче наш, Петр Великий! Ты нас от небытия в бытие привел; мы до тебя быхом в неведении... До тебя вси нарицаху нас последними, а ныне нарицают первыми» и т. п. Итак, в поведении Петра современники не могли не усматривать притязания на Божественные прерогативы — и это поведение тем самым в точности соответствовало их представлению о поведении Антихриста (идущему еще от новозаветного текста) (ср.: Мф. XXIV, 5).

Прямое отношение к только что приведенным примерам имеет, конечно, и деятельность «Всешутейшего собора», ко-

торая не могла восприниматься иначе, как издевательское глумление над церковью и церковной службой. Важно отметить, что в это карнавальное действо включались подлинные элементы сакрального обряда, которые в соответствующем окружении как бы приобретали противоположный смысл. Так, во время потешной свадьбы патриарха 13 декабря 1715 г. чин венчания совершал в церкви настоящий священник (Архангельского собора), девяностолетний старец. Знаменательно, что не только наблюдатели, но и сами участники подобных действ могли воспринимать их как нечто аналогичное черной мессе, то есть как обряд, имеющий отрицательную — сатанинскую — силу (ср. свидетельство кн. И. И. Хованского: «имали меня в Преображенское и на генеральном дворе Микита Зотов ставил меня в митрополиты, и дали мне для отречения столбец, и по тому письму я отрицался, а во отречении спрашивали вместо „веруешь ли“ „пьешь ли“, и тем своим отречением я себя и пуще бороды погубил, что не спорил, и лучше мне было мучения венец принять, нежели было такое отречение чинить»).

Представлению о том, что царь объявил себя духовным или даже священным лицом, в большой степени должно было способствовать и то обстоятельство, что Петр повелел себя именовать без отчества: ведь так именовались духовные лица или же святые. Еще большее впечатление должно было произвести наименование себя первым, что, несомненно, должно было казаться претензией на святость. Для допетровской культуры характерно вообще мифологическое отождествление тех или иных лиц и объектов с соответствующими лицами и объектами, находящимися в иерархически первичной ипостаси, которые и являются в этом смысле «первыми» — онтологически исходными. Так, например, Константинополь и Москва отождествлялись с Римом и назывались соответственно вторым и третьим Римом, Ивана III называли вторым Константином и т. д. и т. п. Речь идет при этом именно об отождествлении, которое как бы вскрывает подлинную онтологическую сущность того, кто именуется таким образом. (Показательно, что в определенных случаях человека

могли именовать непосредственно по его тезоименитому святому. Так, митрополит Паисий Лигарид, обращаясь к царю Алексею Михайловичу, может называть его: «Алексее, человече Божий», то есть он как бы видит в Алексее Михайловиче проявление сущности его патрона — преподобного Алексия, человека Божия, в честь которого был окрещен царь; в этом же смысле, например, павликиане в свое время называли себя по имени апостола Павла, и его учеников и сподвижников — признавая себя за воплощение этих лиц.) Естественно, что при такой системе взглядов наименование «Петр Первый» должно было восприниматься как неправомерное притязание на то, чтобы быть точкой отсчета, началом,— что было доступно, вообще говоря, лишь сфере сакрального (или по крайней мере тому, что освящено традицией). То, что Петр стал именовать себя «Великим», было в глазах современников гораздо менее нескромным, чем то, что он стал именовать себя «Первым».

Нет необходимости подробно останавливаться на таких известных фактах, как насильственное брадобритие и замена русского платья немецким. Укажем только, что брадобритие и немецкое платье приобретали особый смысл в глазах современников ввиду того, что в соответствующем виде изображали на иконах б е с о в[7]. Тем самым соответствующий образ отнюдь не был чем-то новым для русского человека: он был ему именно знако́м, вписываясь в совершенно определенное иконографическое представление: по словам современников, Петр «нарядил людей бесом». Брадобритие могло непосредственно связываться с еретичеством: характерно, что патриарх Филарет соборно проклинал «псовидное безобразие», против него выступали и оба патриарха петровского времени — Иоаким и Адриан, причем последний прямо грозил брадобрейцам церковным отлучением. Что касается противопоставления русского и западного платья, то показательно, что еще в 1652 г. иностранцам, живущим в России, было запрещено под страхом наказания одеваться в русское платье; на этом специально настаивал патриарх (Никон). С другой стороны, следует иметь в виду, что немецкое платье в допетровской Руси было п о т е ш-

н ы м (маскарадным). Так, немецкое платье могли носить в это время царевичи и их окружение. Напротив, в петровское время свадьбы шутов Шанского и Кокошкина празднуются в русском платье, принявшем теперь характер маскарадного (точно так же позднее в XVIII в. гимназистов и студентов наказывали, переряжая их в крестьянскую, то есть русскую национальную, одежду). Можно сказать, таким образом, что сама оппозиция русского и западного платья сохраняется — но знаки при этом меняются на противоположные.

Приведенные факты можно было бы значительно умножить, но уже и они дают основание для определенных выводов. Поведение Петра, под некоторым углом зрения, предстает не как культурная революция, но как анти-тексты, минус-поведение, находящееся в пределах той же культуры. Во всяком случае, так могло расцениваться оно современниками, и это принципиально важно. Иначе говоря, поведение Петра, как это ни парадоксально, в большой степени не выходило за рамки традиционных представлений и норм: оно вполне укладывалось в эти рамки — но только с отрицательным знаком. Соответственно, на языке эпохи действия Петра и не могли восприниматься иным образом: в глазах современников Петр как бы публично заявлял о себе, что он — Антихрист.

Но ведь Петр, безусловно, знал этот «язык» и мог, следовательно, предугадать эффект своих поступков. Одним из возможных объяснений его поведения будет признание того, что Петр вполне сознательно игнорировал свой родной «язык» как н е п р а в и л ь н ы й, признавая единственно правильным импортируемый «язык» западноевропейских культурных представлений. В самом отношении к «языку» — почти иррациональном! — Петр остается при этом верным сыном с в о е й культуры: принятие «правильного» языка и отказ от «неправильного» оказывается субъективно более важным фактором, чем возможные последствия соответствующих поступков. Из этого объяснения следует, что Петр сознательно творил тексты на ином языке, нежели тот, на котором они читались (социумом). Это, вообще говоря, может быть прослежено и в узко лингвистическом смысле

(см., например, выше о выражении «отец отечества», которое употребляется как перевод латинского «pater patriae», несмотря на то, что в русских текстах это выражение имеет другой смысл; таким же образом могут трактоваться и некоторые другие приведенные выше факты)[8].

Необходимо, однако, иметь в виду и то, что на Руси существовала определенная традиция «обратного поведения» (анти-поведения), влияние которой в какой-то мере мог — хотя бы и бессознательно — испытывать Петр (как, может быть, в свое время и Иван Грозный). Магическая, черная культура (отразившаяся, в частности, в заговорах и т. п.) в значительной степени строилась на антитетическом противопоставлении культуре церковной. Любопытен в этом смысле мотив переодевания, раздвоения личности, столь характерный для бытового поведения Петра. Не менее характерно, что действия Петра в ряде случаев как бы оправдывают отношение к нему социума, то есть Петр как бы подчиняется тому, что о нем думают. Прежде всего, его поступки отвечают эсхатологическим ожиданиям эпохи. Пришествие Антихриста ожидалось в 1666 г., когда же оно не исполнилось, стали считать 1666 г. не от рождения Христа, а от его воскресения, то есть стали ждать его в 1699 г. (1666+33 = = 1699). И всего за несколько дней до наступления этого года (25 августа 1698 г.; следует иметь в виду, что новый год начинался первого сентября) явился Петр из первого своего заграничного путешествия, причем его прибытие было сразу же ознаменовано целым рядом культурных нововведений (уже на следующий день началась насильственная стрижка бород; уничтожением бород было ознаменовано и новолетие 1699 г.; тогда же началась и борьба против национальной русской одежды и ряд других реформ того же порядка). С этим, естественно, связывался слух о том, что настоящего Петра за границей убили, причем слухи эти начались еще до возвращения Петра. Надо полагать, что легенде о «подмененном царе» способствовал и карнавальный маскарад Петра, который во время вояжа принял на себя роль урядника Петра Михайлова. Еще более поразительно, что слухи о покушении Петра на жизнь царевича

Алексея более чем на десять лет (как показал К. В. Чистов) опередили само событие и как бы предвосхитили его (знаменательно, что на основании этих слухов уже за шесть лет до казни царевича появляется первый самозваный Лжеалексей!). Поступки Петра, тем самым, вполне вписывались в те образы, которые уже заранее существовали.

Но безотносительно к внутренним мотивам поведения Петра сам результат прочтения соответствующих текстов на языке социума представляется вполне закономерным. Последствия этого известны — это та неорганичность петровских реформ, которая чувствуется и много позднее.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Необходимо иметь в виду, что в петровскую эпоху данное представление имело, по-видимому, достаточно массовый характер, а отнюдь не было связано исключительно со старообрядческим социумом. Важно учитывать к тому же, что старообрядчество при Петре в значительной мере изменило свой состав, пополнившись именно противниками петровских новшеств; отсюда позднейшие старообрядческие представления могут отражать общее настроение петровской эпохи.

[2] Это была первая встреча Петра с Феофаном Прокоповичем, которая сыграла большую роль в последующем выдвижении Феофана. Приветственная речь Прокоповича, произнесенная по случаю Полтавской победы, так понравилась Петру, что он тотчас же велел напечатать ее на русском и латинском языках.

[3] Слово «отечество» могло означать как «родину», так и «отцовство», в том числе и «духовное отцовство».

[4] Это наименование впервые появляется в присяге членов Духовной коллегии (1721 г.), которая была отредактирована самим Петром. Слова о Крайнем Судии были приписаны собственноручно Феофаном Прокоповичем. Соответствующее выражение перешло затем в присягу членов Синода, которая была отменена только в 1901 г.

[5] Можно сказать, таким образом, что апологеты Петра и его противники не так далеки друг от друга в формальной

характеристике Петра, но существенно расходятся в своем отношении к этой характеристике.

Знаменательно в этом смысле то влияние, которое оказывало данное представление на последующее осознание русскими государями своих полномочий. Так, Павел I в законодательном акте о наследии престола 5 апреля 1797 г. написал: «Государи Российские суть Главою церкви»; и это вошло в Свод законов. «Главою церкви» называла себя и Екатерина II.

Павел I и позднее Александр I совершали обряды, которые, вообще говоря, правомочен совершать только священник: так, по преданию, они могли служить литургию. Точно так же Павел мог возглавить монашеский Мальтийский орден. Как это ни парадоксально, здесь, видимо, отражается именно то восприятие петровских нововведений, о котором шла речь выше.

[6] Необходимо иметь в виду, что совсем еще незадолго перед тем (и именно в Москве!) был специальный церковный обряд шествия патриарха на осляти в Вербное воскресенье, где патриарх представлял Христа во время входа в Иерусалим. Следует полагать, что элементы этого обряда были использованы в церемониале триумфальной встречи Петра (царя встречали дети, одетые в белые подстихари, «с вайями и ветми»), что усугубляло кощунственный характер этой церемонии. Если учитывать при этом, что указанный обряд был упразднен именно при Петре, то обвинение Петра в том, что он самовластно присвоил себе функции патриарха (см. выше), звучит еще более убедительно.

[7] Ср. гоголевский образ черта в немецком платье, в котором можно усматривать определенную иконографическую традицию.

[8] Следует иметь в виду, вообще, что в результате контактов с чужими языками в текстах Петра и его окружения появляются многочисленные переводные конструкции (всевозможные кальки, переводы фразеологизмов и т. п.), что обусловливало, в свою очередь, переносное, метафорическое употребление русских слов (ведь тропы, собственно, и могут рассматриваться как перевод с какого-то иного языка). Однако многоязычный социум закономерно понимал соответствующие метафоры б у к в а л ь н о; такая ситуация в принципе давала возможность а к т у а л и з а ц и и м е т а ф о р.

ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ И ДОКТРИНА «МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ»

Это Москва переписывала набело
Чернилами первых побед
Первого Рима судьбы черновик

Хлебников. Зангези

Не так давно мы отмечали тысячелетие крещения Руси — и это переживалось как очень значительное событие, так или иначе касающееся каждого из нас. Тысячелетний юбилей отмечался торжественно и эмоционально; он повсеместно воспринимался как важная веха в истории нашей страны — важная не только для нащего прошлого, но также для настоящего и будущего.

Но почему так переживалась эта дата? Иными словами: почему именно дата — не событие, а дата — оказывается для нас значимой? Можно ли считать, что это всего лишь удобный повод для того, чтобы оглянуться на прошедший период и оценить то, что произошло? Кажется, здесь нечто большее, чем простая условность...

Итак: почему для нас так важен цикл, круглая дата? Очевидно, что это связано с восприятием времени, и прежде всего — с восприятием истории.

В настоящей работе мы будем говорить о восприятии истории в Древней Руси и, в частности, о том, как переживалась в свое время еще более значительная дата — завершение временнóго цикла, отсчитываемого от сотворения мира и, следовательно, значимого не для одной страны, не для одного народа, а для всего человечества. Мы попытаемся показать, к каким историческим последствиям привело это переживание. Итак, мы будем гово-

рить о том влиянии, которое восприятие времени оказывает на исторический процесс.

* * *

Если говорить о восприятии прошлого — или вообще о восприятии времени, — можно выделить две общие модели, два типа сознания, которые мы условно определим как «историческое» и «космологическое» [см. подробнее: Б. Успенский, 1988—1989/1996, *26* сл. — наст. изд. *24* сл.].

Историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд. События прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п.

Космологическое сознание между тем предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда и не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется, воспроизводится в последующих событиях[1].

Историческая и космологическая модели восприятия времени — это именно абстрактные модели, которые в принципе могут сосуществовать друг с другом в реальном опыте. Это в равной мере приложимо к индивидуальному и к коллективному сознанию: как в разных типах личности, так и в разных типах культуры акцент может делаться на восприятии того или иного рода. Таким образом, в жизни человека или коллектива могут одновременно присутствовать обе модели, когда актуализируется то один, то другой принцип восприятия: одни и те же события могут соотноситься как с космологическим, так и с историческим процессом[2].

Нетрудно видеть, что историческое сознание соответствует представлению о линейном времени, сознание же космологическое отвечает представлению о циклическом времени. Космологическое сознание предполагает именно, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации некоторых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облекаются индивидуальные судьбы и образы. Это повторение прослеживается в главных, основных чертах, все же остальное предстает как окказиональное и поверхностное — как кажущееся, а не существующее; истинность, подлинность происходящего или происшедшего и определяется при этом именно соотнесением с прошлой действительностью.

Между тем историческое сознание в принципе предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся) время. Для этого сознания центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего) — эволюции, в процессе которой постоянно возникает принципиально новое состояние (а не повторяется старое). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым).

Подобно тому, как в рамках космологического сознания события осознаются постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде, так в рамках исторического сознания они осознаются постольку, поскольку вписываются в представление о причинно-следственных закономерностях.

Итак, космологическая и историческая модели восприятия времени в принципе могут сосуществовать друг с другом; соответственно, могут уживаться друг с другом представления о циклическом и линейном времени. Человек — как коллективная или индивидуальная личность — может жить одновременно в проекции двух

типов сознания, когда одни и те же события объясняются как причинно-следственными закономерностями, так и повторением уже бывшего (предшествующего состояния); таким образом, одни и те же события оказываются связанными с предшествующими событиями двояко — линейно и циклически.

Иллюстрацией сказанного может служить восприятие Москвы как Третьего Рима на рубеже XV и XVI вв. Эта теократическая доктрина, которая оказала существенное влияние на политику Московского государства, получает — в актуальном сознании эпохи — как космологическое, так и историческое обоснование. Соответственно, здесь совмещаются представления о циклическом и линейном времени — наряду с последовательным развитием событий, в которых усматривается реализация одних и тех же причинно-следственных закономерностей, констатируется возвращение к уже бывшему состоянию в рамках нового временно́го цикла. Новая роль Москвы определяется, таким образом, как непосредственно предшествующими событиями (то есть закономерностями исторического процесса), так и событиями далекого прошлого (которые соотносятся с общим космологическим процессом). Иначе говоря, актуальные (для рассматриваемой эпохи) события настоящего воспринимаются и как с л е д с т в и е каких-то других событий, непосредственно предшествующих по времени, и как о т р а ж е н и е предшествующих событий.

* * *

Необходимо отметить, что возникновение концепции «Москва — Третий Рим» самым непосредственным образом связано вообще с осознанием времени и с идеей временны́х циклов. Действительно, эта концепция возникает в контексте эсхатологических переживаний второй половины XV в., когда истекала седьмая тысяча лет от сотворения мира и, соответственно, ожидался конец света; поскольку предполагалось, что сотворение мира произошло за 5508 лет до Рождества Христова, конец света должен

был наступить в 1492 г. (5508 + 1492 = 7000) — точнее, по истечении этого года[3]. Особое значение этого срока определялось, по-видимому, тем, что в нем усматривалось завершение космического цикла: поскольку «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (II Петр. III, 8; ср.: Пс. LXXXIX, 5), седьмое тысячелетие означало седьмой космический день, субботу Господню, которой кончается история,— время, когда, по пророчеству, ожидается «новое небо и новая земля» (Ис. LXV, 17, LXVI, 22; Откр. XXI, 1; II Петр. III, 13)[4].

Ожидание конца света отразилось, в частности, на исчислении Пасхи: предполагалось, что «времени уже не будет» (Откр. X, 6), и, соответственно, как греческие, так и русские пасхалии были составлены до 1492 г. [Карамзин, VI, *222—223* и примеч. 618, 619; Др. рус. пасхалии..., *331—335*; Иконников, 1915, *296—297, 299—300*; Зелинский, 1978, *96*]. Далее пасхалии не составлялись — время не предвиделось и, следовательно, жизнь не планировалась[5]. И вот в 1492 г. глава Русской церкви митрополит Зосима Брадатый составляет «Изложение пасхалии», предваряющее пасхалию на новую, восьмую тысячу лет[6], где провозглашает Москву Новым Константинополем, а московского великого князя (Ивана III) называет «государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константин<ов>у — Москве и всей русской земле и иным многим землям государем» [Тихонюк, 1986, *60*; РИБ, VI, №118, *799*; Идея Рима..., *124*][7]. Поскольку Константинополь понимался как Новый или Второй Рим [см.: Бек, 1959, *63*; Дёльгер, 1937; Лоран, 1948; Дмитриевский, 1907, *183—185*], провозглашение Москвы Новым Константинополем открывало возможность ее восприятия в качестве Третьего Рима.

Однако Константинополь был не только «Новым Римом», он был также и «Новым Иерусалимом» [см.: Дёльгер, 1937, *13* сл.; ср.: Штупперих, 1935, *339* сл.; Стремоухов, 1970, *120*, примеч. 8][8]: в качестве Нового Рима Константинополь воспринимался как столица мировой

империи, в качестве Нового Иерусалима — как святой, теократический город. Обе эти идеи оказываются актуальными для русского культурного сознания — обе они находят воплощение в осмыслении Москвы как «Нового Константинополя». Существенно при этом, что Москва сначала понимается как Новый Иерусалим, а затем — уже на этом фоне — как Новый Рим, то есть теократическое государство становится империей (а не наоборот!).

* * *

Действительно, в первоначальной версии «Изложения пасхалии», как показали новейшие исследования, Константинополь называется не «Новым Римом», а «Новым Иерусалимом», и это определяет соответствующее восприятие Москвы [см.: Тихонюк, 1986, *55*]. Вместе с тем выражение «Новый Рим» (применительно к Константинополю) появляется в переработке «Изложения пасхалии», выполненной в 1495 г. — когда эсхатологические переживания теряют свою актуальность, — в кругу игумена Троице-Сергиева монастыря Симона Чижа [см.: Тихонюк, 1986, *55*]. В том же году игумен Симон становится митрополитом всея Руси, и это обстоятельство должно было способствовать принятию и распространению именно такого прочтения[9].

Знаменательно при этом, что поставление Симона в митрополиты совершалось по новому чину, который разительно напоминал поставление патриарха в Константинополе [СГГиД, II, № 23, *26*; ср.: Минь, PG, CLV, *141—142*; см. в этой связи: Голубинский, II/1, *610—612*; Карташев, I, *393—394*]; этот новый чин поставления, несомненно, воплощает ту же идею, которая была провозглашена в «Изложении пасхалии», то есть восприятие Москвы как Нового Константинополя. Митрополит символически получал власть от великого князя, подобно тому, как в Константинополе патриарх получал ее от византийского императора (василевса) или «царя», как его называли на Руси; московский великий князь уподоб-

лялся, таким образом, византийскому «царю», заявляя о себе как о преемнике византийских императоров, то есть о своем праве на царский титул. Вполне закономерно в этом смысле, что великого князя все чаще и чаще именуют в это время «царем» (ср. ниже); равным образом митрополита Симона могут неофициально именовать «патриархом»[10].

Итак, чин поставления в митрополиты, в сущности, предвосхищает официальное принятие царского титула. Очевидным образом это отвечает представлению о Москве как о Новом Риме — столице империи.

Не случайно именно при митрополите Симоне появляется новый обряд интронизации (поставления на великое княжение), разительно напоминающий венчание на царство в Константинополе: таким образом 4 февраля 1498 г. был поставлен и венчан великокняжеской шапкой — известной в дальнейшем как шапка Мономаха — Дмитрий Иванович, внук Ивана III (см. чин поставления [РФА, III, прилож., № 16—18, *608—625*, ср. *604—607*; Барсов, 1883, *32—38, ср. XXVII—XXVIII*; Идея Рима..., *67—77*; Герберштейн, 1988, *79—82*])[11]. При этом наследственные реликвии московских князей — шапка и бармы — выступают как знаки великокняжеского, а затем и царского достоинства[12].

Чин поставления Дмитрия послужил образцом для последующих царских венчаний, и знаменательно, что он затем целенаправленно редактируется, постепенно обрастая царскими атрибутами. Так, бармы, которые возлагаются на Дмитрия, и шапка, которой он венчается, уже в начале XVI в. начинают называться «Мономаховыми», ассоциируясь с именем византийского императора («царя») Константина Мономаха[13], и таким образом знаки великокняжеского достоинства начинают восприниматься, в сущности, как царские регалии; соответственно, в Летописной редакции чина поставления Дмитрия, составленной около 1518 г., в титулатуре Ивана III появляется слово «царь», а в более поздней Чудовской редакции троны обоих великих князей (Ивана III и Дмитрия)

именуются «царскими» [см.: Синицына, 1989, *190, 195*; РФА, III, *606–607*].

Это обусловлено последовательным процессом византинизации обряда венчания, который отражается на чине поставления Дмитрия-внука и после его заточения в 1502 г. и смерти (вероятно, насильственной) в 1509 г. Так, в 1502 г. Иван III запретил поминать Дмитрия на ектеньях и литиях и называть его великим князем [Соловьев, III, *64*]; это ничуть не мешает, однако, появлению царских атрибутов при последующем редактировании чина его поставления. Византинизация данного обряда происходит постольку, поскольку он отражает представления о власти московского государя, то есть безотносительно к личности Дмитрия. История текста отрывается, таким образом, от реальной истории людей, которых он описывает; текст начинает жить своей собственной — семиотической — жизнью.

Тогда же — в первой четверти XVI в. — появляется специальный трактат, где говорится о происхождении этих регалий и о том, как они попали на Русь: таким трактатом является «Послание» Спиридона-Саввы [Дмитриева, 1955, *159–170*][14]; на его основе вскоре создается «Сказание о князьях Владимирских», имеющее уже официальный характер [Дмитриева, 1955, *171–178, 185–191*][15]. Здесь утверждается что император Константин Мономах в свое время передал «венец царьский» и «ожерелье, иже на плещу своею ношаше» — так именуются шапка и бармы — киевскому князью Владимиру Мономаху с тем, чтобы тот венчался на царство, «да нарицается отселе боговенчанный царь» [Дмитриева, 1955, *165, 177, 191*][16]. Венчание «царским венцом» Владимира Мономаха, который понимается как «царь Великиа Росиа»[17], дает основание затем для принятия царского титула Иваном IV; соответственно, чинам царского венчания Ивана IV и Федора Ивановича была предпослана вступительная статья о дарах Константина Мономаха и о венчании Владимира Мономаха [Дмитриева, 1955, *182–184, 191–195*][18]. Наименование шапки «венцом» со

всей очевидностью свидетельствует об ориентации на Византию[19].

Замечательным образом при этом византийским «царским венцом» объявляется шапка среднеазиатской работы XIV в. (золотой филигранный головной убор с собольей опушкой, впоследствии украшенный крестом), полученная, по всей вероятности, Иваном Калитой от хана Узбека [см.: Спицын, 1906, *182—184*; Г. Вернадский, 1953, *386*; Чернявский, 1970, *71*]. Можно предположить, что первоначально эта шапка символизировала в какой-то мере ориентацию московского великого князя на татарского хана; в дальнейшем же она стала выражать идею ориентации на византийского императора. Как император, так и хан именовался на Руси «царем» (или «цесарем»)[20], и, соответственно, здесь было два представления о царской власти, церковное и светское: если для церкви «царь» ассоциировался прежде всего с византийским императором, то для великого князя «царь» — это прежде всего татарский хан, от которого он принимал поставление; поскольку «великими князьями» назывались и татарские правители, подчиненные хану[21], русский великий князь вписывался в татарскую административную иерархию. Таким образом, превращение азиатского головного убора в «шапку Мономаха» наглядно свидетельствует о смене культурной ориентации[22]. Существенно при этом, что ориентация на Византию предполагает церковное понимание прерогатив царской власти, в частности, усвоение церковного взгляда на отношения между священством и царством в православной империи.

Вместе с тем реликвии, фигурирующие при поставлении Дмитрия-внука, могут связываться не только с Константинополем, но и с Римом. Так, сердоликовая чаша («коробка»), которая была поднесена Дмитрию на пиру, завершающем церемонию венчания [ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, *531*; ПСРЛ, VI, 1853, *279*; ПСРЛ, XII, 1901, *263*; Клосс, 1976, *279—280*, примеч. 63; Карамзин, VI, *173* и примеч. 447][23], воспринимается затем как «крабица

сердоликова, из неяже Август, царь римьскыи, веселяшеся», и при этом считается, что она также была получена Владимиром Мономахом от византийского императора Константина Мономаха в подтверждение права русского великого князя на царский титул (см. «Послание» Спиридона-Саввы и «Сказание о князьях Владимирских» [Дмитриева, 1955, *164, 177, 190,* ср. *210*]); эта чаша упоминается в числе основных знаков царского достоинства — наряду с шапкой Мономаха и бармами Мономаховыми — во вступлениях к чинам венчания на царство Ивана Грозного и Федора Ивановича [см. Дмитриева, 1955, *183—184, 194*][24]. Чаша Августа Римского тем самым связывает русских государей как с римской, так и с византийской традицией, что естественно отвечает восприятию Константинополя как второго Рима[25]; вместе с тем эта чаша должна была, видимо, ассоциироваться с притязаниями русских монархов на генеалогические связи с Августом, что предполагает непосредственную связь Москвы и первого Рима[26].

Чин поставления Симона в митрополиты, при котором великий князь вручал поставляемому пастырский жезл, как бы закреплял за великим князем канонические права византийского императора, и прежде всего право инвеституры [ср.: Бек, 1959, *62*; Брейе, 1946; Лоран, 1947]; существенно, что назначение Симона на митрополичью кафедру произошло по-видимому, всецело по воле великого князя (Ивана III) — избрание его епископами имело чисто формальный характер [см.: Голубинский, II/1, *610*]. В этих условиях наибольшую актуальность получало осмысление Константинополя как Нового Рима, а не как Нового Иерусалима, то есть идея царства (империи), а не священства. Вполне закономерно, что именно такое восприятие и нашло отражение в той редакции «Изложения пасхалии», которая восходит к окружению Симона.

Достойно внимания при этом, что при поставлении патриарха в Константинополе император вручал ему жезл со словами: «Святая Троица чрез царство, от Нея

дарованное нам, производит тебя в архиепископа Константинополя, Нового Рима и вселенского патриарха» (ἡ ἁγία Τριὰς ἡ τὴν βασιλείαν δωρησαμένη ἡμῖν προβάλλεται σε ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸν πατρίαρχην) [Верпо, 1966, *28*; ср.: Минь, PG, CLV, *441*; Дмитриевский, II, *629*][27]. Это очень близко к тому, что произнес Иван III, вручая пастырский жезл Симону в 1495 г.: «Всемогущая и животворящая святая Троица, дарующая нам всея Руси государьство, подает тебе сии святыи великии престол архиерейства, митрополью всея Руси...» [СГГиД, II, № 23, *26*; Иоас. лет., *130*; ПСРЛ, XII, 1901, *241*; ПСРЛ, VIII, 1859, *230*; ПСРЛ, VI, 1853, *39*; *ПСРЛ*, XXVIII, 1963, *327*; ПСРЛ, XXXIX, 1994, *169*; ср.: Голубинский, II/1, *611*; Карташев, I, *393–394*][28]. Хотя выражение «Новый Рим» и не было произнесено великим князем, оно как бы подспудно присутствует, будучи задано самим контекстом данного чинопоследования; иначе говоря, оно содержится в онтологически исходном тексте и, несомненно, подразумевается[29].

Есть веские основания, таким образом, приписывать концепцию «Москва — Третий Рим» именно Симону — троицкому игумену и затем московскому митрополиту. Более того: замена выражения «Новый Иерусалим» на «Новый Рим» (применительно к Константинополю как прообразу Москвы) в «Изложении пасхалии» отражает, возможно, различие во взглядах Зосимы и Симона на отношения между духовной и светской властью, между священством и царством — эти идеологические расхождения и способствовали, видимо, как смещению Зосимы, так и последующей замене его Симоном.

Взгляды Симона на отношения между священством и царством обнаруживают вообще разительную близость к взглядам Иосифа Волоцкого, который, как известно, находил у Симона поддержку[30]; не случайно именно Иосиф обвинял Зосиму в отступлении от православия[31]. Эти обвинения не получили, во всяком случае, канонического подтверждения. После смерти Зосимы он был внесен в синодики, и Русская церковь поминала его как

своего почившего главу, то есть как православного митрополита (старообрядцы продолжают поминать его и по сей день)[32]. Оставив митрополию, он не был подвергнут какому-либо наказанию или прещению, но удалился в Симонов монастырь, архимандритом которого он был до своего поставления на митрополичью кафедру; это едва ли было бы возможно, если бы он был заподозрен в ереси[33]. И в дальнейшем Зосима продолжал считать себя архиереем: известно, что в 1496 г. он причащался в Троице-Сергиевом монастыре «на орлеце во всем святительском чину» [ПСРЛ, XV/1, 1922, *503*; ПСРЛ, XXVIII, 1963, *160*; ПСРЛ, XXX, 1965, *139*][34]. Кажется, что причиной смещения Зосимы были не догматические, а экклезиологические представления — не отступление от православия, а представление о независимости церкви от государства; есть основания полагать вообще, что он был близок по своим взглядам к нестяжателям[35].

Необходимо подчеркнуть, что иерархическая структура, предполагающая определенную зависимость священства от царства, сама по себе представляется возможной, вообще говоря, лишь в православной империи и предполагает тем самым ассоциацию Москвы с Римом как имперской столицей. Признание такой зависимости фактически означает претензию великого князя на власть византийского императора, то есть на царскую власть.

* * *

Итак, в первоначальной редакции «Изложения пасхалии» (редакции митрополита Зосимы) Константинополь именуется «Новым Иерусалимом», а Москва объявляется Новым Константинополем; иными словами, здесь эксплицитно подчеркнута связь Москвы именно с Иерусалимом (тогда как связь с Римом может лишь домысливаться). Выражение «новый Иерусалим» восходит к Апокалипсису (Откр. III, 12, XXI, 2) и в то же время непосредственно ассоциируется с пасхальным песнопением («Светися, светися, новыи Иеросалиме, слава бо Господня на тебе возсия...»); соответственно, это выраже-

ние имеет сакральный смысл — оно объединяет апокалиптическую идею Второго Пришествия с пасхальной идеей Воскресения, обновления; все это вписывается в космологическую картину мира и вместе с тем вполне отвечает эсхатологическим ожиданиям, обусловившим появление рассматриваемого нами текста. «Новый Иерусалим» понимается в Апокалипсисе как «невеста Агнца» (Откр. XXI, 9), которая противопоставляется Вавилонской блуднице: «новый Иерусалим» как святой град, олицетворяющий верную церковь Христову, противопоставлен древнему Вавилону как олицетворению церкви неверной; достойно внимания при этом, что в новозаветном тексте языческий Рим может именоваться Вавилоном (I Петр. V, 13).

Таким образом, соотнесение Москвы с Иерусалимом имеет очевидные сакральные корни: не случайно Максим Грек решительно протестует против наименования Москвы «Иерусалимом» [Максим Грек, III, *155—164*; А. Иванов, 1969, № 226, *154—155*][36].

Остается добавить, что тема Иерусалима — сквозная в «Изложении пасхалии» [ср.: Тихонюк, 1986, *54—55*]. Это сочинение начинается с рассуждения о том, что завершение космического временно́го цикла (семи тысяч лет от сотворения мира) возвращает нас к начальному времени; поскольку речь идет о праздновании христианской Пасхи — «Изложение пасхалии» открывает пасхалию на новое тысячелетие, в которое ожидается Второе Пришествие[37], — оно возвращает нас к началу христианской традиции, к возникновению церкви Христовой как исходному моменту в истории человеческого спасения: «И якоже бысть в первая лета, тако и в последняя. Якоже Господь наш в Евангелии рече „И будут прьвии последнии и последнии пръвии“» (Мф. XIX, 30, XX, 16; Мк. X, 31; Лк. XIII, 30) [Тихонюк, 1986, *59*; РИБ, VI, № 118, *797*; Идея Рима.., *123*]; и далее описывается то, что было в п е р в ы й год после того, как Христос вознесся на небо, — когда апостолы, собравшись в Иерусалиме, засвидетельствовали и утвердили христианскую

веру и, соединившись со Святым Духом, создали церковь[38]; существенно, что это произошло в Иерусалиме. Вслед за тем упоминается император Константин как первый христианский монарх («православный первый царь») и Константинополь как «Новый Иерусалим», после чего речь идет о русском великом князе Владимире Киевском, который именуется «вторым Константином»[39]. Эту цепочку завершает характеристика Москвы как нового Константинополя — и, следовательно, нового Иерусалима — и великого князя Ивана III как «нового царя Константина», причем этой характеристике предшествует повторение того, что было уже сказано относительно космического цикла: «И ныне же, в последняя сиа лета, якоже и в первая, прослави Бог... иже в православии просиявшаго благовернаго и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевичя, государя и самодръжца всея Руси, новаго царя Констянтина, новому граду Констянтин<ову>у — Москве...» [Тихонюк, 1986, *60*; РИБ, VI, № 118, *798–799*; Идея Рима..., *124*]. Итак, речь идет о завершении одного временно́го цикла и начале другого цикла, который в некотором смысле повторяет первый, возвращая православных христиан к началу церковной традиции.

Иерусалим и Рим обозначают, таким образом, две разные перспективы — Божественную и человеческую, — которые соответствуют двум пониманиям царства: как Царства Небесного (Отца и Сына и Святого Духа) и как царства земного (христианской империи). В историческом плане они ориентируют на историю церкви или на историю Империи. При таком понимании замена выражения «Новый Иерусалим» на «Новый Рим» в контексте оценки новой исторической роли Москвы оказывается чрезвычайно значимой.

* * *

Концепция «Москва — Третий Рим», восходящая к переработке «Изложения пасхалии», получает затем дальнейшее развитие в так называемом «Послании на

звездочетцев» (или «Послании о планитах и о зодеях...») старца Филофея, инока Псковского Елеазарова монастыря, написанном около 1523 г. и адресованном дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину († 1528 г.), эмиссару московского великого князя в Пскове [Идея Рима..., *135—161*; Малинин, 1901, прилож., *37—47*]. На основе этого сочинения в первой половине XVI в. составляются поучения, обращенные к государю (Василию III или Ивану IV), где говорится о роли Русского государства во всемирно-историческом процессе; эти поучения также приписываются Филофею. В 1541—1542 гг. «Послание на звездочетцев» включается в Великие Минеи Четии митрополита Макария и приобретает таким образом более или менее официальный статус [ср.: Гольдберг, 1974, *75*][40].

Здесь читаем: «Да веси, христолюбче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конець и снидошася во едино царьство нашего государя, по пророчьским книгам, то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [Идея Рима..., *147*, ср. *152, 157, 158*; Малинин, 1901, прилож., *45*][41]. И далее развивается апокалиптическая тема, намеченная в «Изложении пасхалии»: апокалиптическая Жена, преследуемая Змием, который испускает воду, чтобы потопить ее (см.: Откр. XII, 1—17), толкуется здесь как истинная христианская вера, которая спасается от неверия. Ср.: «По великому же Богослову: жена оболчена в солнце, и луна под ногама еа, и чядо в руку еа, и абие изыде змий от бездны, имея глав 7 и седмь венець на главах ему, и хотяще чядо жены пожрети, и даны быша жене криле великаго орла, да бежит в пустыню, змий же из уст своих испусти воду... да ю в реце потопит; воду глаголеть неверие. Видиши ли, избранниче Божий, яко вся христианская царства потопишася от неверных, токмо единаго государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит» [Идея Рима..., *148*, ср. *157, 158, 159*; Малинин, 1901, прилож., *46*][42].

«Ромейское царство», навеки воплотившееся теперь в Московском государстве, и понимается, собственно, как

царство, где сохраняется подлинная христианская вера: по словам Филофея, «Ромейское царьство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася» [Идея Рима..., *145*, ср. *156*; Малинин, 1901, прилож., *43*]. Понятие Рима приобретает, таким образом, идеальный смысл — Рим там, где Господь; «Ромейское царство» есть не что иное, как царство христианское[43].

Вместе с тем, «Ромейское царство» связывается с конкретным историческим событием — рождением Христа как основным событием человеческой истории; таким образом, само это понятие может получать как космологическую, так и историческую интерпретацию (и это отвечает, вообще говоря, двойной природе Христа — божественной и человеческой, ср.: [Б. Успенский, 1988—1989/1996, *29—30* — наст. изд., *29—31*]). Значение «Ромейского царства» определяется, по Филофею, тем обстоятельством, что Иисус Христос родился в Римской империи. Совершенно так же значение императора Августа, согласно древнерусским авторам, определяется тем обстоятельством, что Иисус Христос родился во время его царствования [см.: Шахматов, 1930, *267*][44]; отношение к времени и к месту обнаруживает, как видим, разительный параллелизм. Земное воплощение Христа освящает как императора, при котором Он родился, так и саму империю, в которой это случилось[45]. Соответственно, Московское государство претендует на связь с Римской империей, а русские государи — на родство с императором Августом (см. выше).

Знаменательно, что и в этом случае — так же, как и в «Изложении пасхалии», — изложение данной концепции дается в контексте обсуждения проблемы времени: языческому отношению ко времени, проявляющемуся в астрологических предсказаниях, Филофей противопоставляет идею провиденциализма, творческого промысла, последовательно проявляющегося во временны́х циклах. В сущности, здесь провозглашается та же идея предопределенности, что и в астрологических предсказаниях, — но она проявляется, так сказать, на глубинном уровне и касается самого существа исторического про-

цесса, а не его внешних проявлений: само движение времени и самая история, говорит здесь Филофей, зависит от Бога, а не от звезд (которые сами по себе тварны и управляются невидимыми ангельскими силами) и представляет собой целенаправленную реализацию Божественного замысла — история представляет собой, таким образом, исполнение пророчеств, а не осуществление астрологических предсказаний[46]. Третий Рим мыслится при этом как последнее земное царство, которое предшествует Царству Небесному, когда «времени уже не будет» (Откр. X, 6); это царство, таким образом, завершает человеческую историю. Послание Филофея окрашено, соответственно, эсхатологическими и мессианистическими настроениями: особая миссия Москвы как Третьего (и Последнего!) Рима видится в контексте апокалиптических пророчеств — апокалиптическая схема превращается при этом в «своеобразную теорию официозного хилиазма» [Г. Флоровский, 1981, *11*].

Таким образом, как в «Изложении пасхалии» (в редакции митрополита Симона), так и в послании Филофея концепция «Москва — Третий Рим» имеет вполне очевидный эсхатологический подтекст. Вместе с тем если в «Изложении пасхалии» представления о конце света обусловливают восприятие Москвы как н о в о г о Рима, то у Филофея они обусловливают восприятие Москвы как п о с л е д н е г о Рима. При этом *Рим* олицетворяет для Филофея *мир*, ср. в «Послании на звездочетцев»: «Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: „Рим — весь мир“» [Идея Рима..., *147*, ср. *157, 159*; Малинин, 1901, прилож., *45*]; соответственно, конец Рима — это то же, что конец мира. Филофей цитирует здесь какое-то толкование на послания апостола Павла; в самих посланиях такой фразы не находится[47]. Отождествление слов *Рим* и *мир* поддерживается, можно думать, их формальным сходством (одинаковым составом букв): читая *Рим* справа налево, мы получаем *мир*, и наоборот,— перед нами как бы одно слово, которое предстает в разном обличье[48].

Итак, согласно «Изложению пасхалии», Москва как Третий Рим знаменует новый период мировой истории; между тем в послании Филофея Москва как Третий Рим знаменует завершение мировой истории[49]. В одном случае акцент делается на цикличности, в другом — на космологии: в «Изложении пасхалии» речь идет о временны́х циклах, то есть о циклическом времени, тогда как для Филофея важна космологическая модель времени, согласно которой время имеет начало и конец[50].

Характерно в этом смысле, что если «Изложение пасхалии» видит в Москве прежде всего «новый град Константинов», то есть новый Константинополь, то послание Филофея говорит именно о третьем и последнем Риме. В то же время событиям христианской истории — основанию Константинополя как столицы христианской империи во главе с Константином как первым христианским монархом — в данном случае приписывается космологическая значимость, заставляющая видеть отражение и повторение этих событий в последующее время. Как представление о цикличности времени, так и представление о его конце есть, в сущности, разные проявления космологического сознания.

* * *

Идея Нового Иерусалима — и, в частности, восприятие Москвы в этом качестве — может в дальнейшем периодически возрождаться на Руси; существенно, однако, что каждый раз она возрождается при этом на фоне уже усвоенной концепции православной империи. Так, при Иване Грозном и митрополите Макарии в Москве появляется особый обряд, предполагающий уподобление Москвы Иерусалиму, — обряд шествия на осляти в неделю Ваий (то есть в Вербное воскресенье), когда митрополит, восседающий на осле, изображал Христа, входящего в Иерусалим; в церемонии принимал участие и царь, который вел осла под уздцы [см.: Острогорский, 1935, *202*; Флаер, 1992]. Тогда же на Красной площади

появляется «Лобное место», то есть символическое изображение Голгофы [ср.: Ин., XIX, 17]; сооружение «Лобного места», по-видимому, непосредственно связано с данным обрядом[51].

Замечательно при этом, что обряд шествия на осляти в Вербное воскресенье соотносит Москву не только с Иерусалимом, но и с Римом. В самом деле, соответствующий обряд в свое время совершался как в Константинополе [см. Дмитриевский, 1907, *119—121*; Дмитриевский, 1928, *69* сл.], так и в Иерусалиме [см.: К. Никольский, 1885, *46, 75—76*]; естественно предположить поэтому, что данная церемония — греческого происхождения [ср.: Голубинский, I/2, *379*]. Вместе с тем русский обряд существенно отличается от греческого, поскольку в Византии император — или какой-нибудь представитель светской власти — не принимал участия в церемонии; таким образом, у греков не наблюдается в данном случае того сочетания светского и духовного начала, какая представлена у русских.

Ритуальная роль царя или наместника (воеводы) в русском обряде объясняется из другого источника: таковым является «Сказание о вене Константиновом» (Donatio Constantini), то есть о дарственной грамоте, будто бы выданной императором Константином Великим папе Сильвестру и определяющей отношение между светской и духовной властью [см.: Острогорский, 1935, *200* и сл.][52]. В этом сочинении рассказывается о том, как император Константин дает папе Сильвестру царский венец, но папа от него отказывается, «не восхоте же от злата носити венец»; тогда император Константин венчает папу белым венцом и в знак почтения к духовной власти берет его коня под уздцы, повелевая делать то же самое и своим преемникам [Павлов, 1896, *79*; ср.: РФА, IV, прилож., № 49—50, *823, 834*]. Как видим, император Константин выполняет функции конюшего (officium stratoris), подобно тому как это происходит в русском обряде шествия на осляти[53]. Итак, обряд шествия на осляти в Вербное воскресенье отвечает как восприятию

Москвы как Нового Иерусалима, так и восприятию ее как Нового Рима.

Позднее Борис Годунов задумал воздвигнуть в Кремле грандиозный храм и назвать его «Святая святых», по примеру храма царя Соломона [см.: Масса, 1937, *63, 109*; Геркман, 1874, *270*; ПСРЛ, XXXIV, 1978, *202*; РИБ, XIII, *341—342, 522*; ср.: Ильин, 1951, *80—81*; Баталов и Вятчанина, 1988, *24—26*; Баталов, 1994, *156*][54]. Характерным образом Иван Тимофеев усматривает в этом стремление принизить значение московского Успенского собора: «Первое... и верховнейшее дело его <Бориса>: основание во уме своем положи и промчеся всюду, еже о здании святая святых храма сего весь подвиг бе; яко же во Иерусалиме, во царствии си хотяше устроити, подражая мняся по всему Соломону самому, яве, яко уничижив толик древняго здания святителя Петра храм Успения Божия матере» [РИБ, XIII, *341—342*]. Поскольку московский Успенский собор уподобляется по своей функции константинопольскому Софийскому собору (в качестве главного кафедрального собора православной империи)[55], здесь отражается противопоставление Нового Рима и Нового Иерусалима: Москва, воспринимаемая как Новый Рим (второй Константинополь), стремится стать теперь Новым Иерусалимом[56].

* * *

Итак, восприятие Москвы как Третьего Рима, несомненно, отражает космологическое сознание. Но столь же несомненно эта концепция вписывается и в историческую модель восприятия времени, когда в предшествующих событиях усматривается логическая связь, закономерно приводящая именно к данному результату — именно к такой, а не к другой какой-либо развязке. Иными словами, данная концепция отвечает представлениям об историческом процессе, то есть о причинно-следственных закономерностях, определяющих — с точки зрения современников — развитие событий; такого рода представления позволяют ретроспективно осмыслить случив-

шееся и представить его как естественное или даже логически неизбежное (закономерное) следствие произошедших перед тем событий.

Таким образом, восприятие Москвы как Третьего Рима оказывается связанным не только с событиями космологического прошлого (такими, как сотворение мира, образование церкви или создание первой христианской империи), но и с событиями, непосредственно предшествующими во времени,— прежде всего с падением Византийской империи (1453) и с окончательным свержением в России татарского господства (1480). Эти два события, которые приблизительно совпадают по времени, ассоциируются на Руси: таким образом, в то время, как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное — православие торжествует над мусульманством[57]. При этом русские соотносят падение Константинополя (1453) с принятием греками Флорентийской унии (1439): падение Константинополя и завоевание турками Византии рассматривается как Божия кара, как наказание за измену православию[58]. После падения Константинополя в глазах русских Византия завершила свою историю — и это относится не только к крушению византийской государственной власти, но и к авторитету константинопольского патриарха. Политическая катастрофа воспринимается русскими как следствие повреждения веры, в силу чего русские отказываются от подчинения константинопольскому патриарху и явочным порядком образуют свою автокефальную церковь во главе с митрополитом.

Это представление о конце византийской истории могло поддерживаться, по-видимому, совпадением имен первого и последнего византийского императора. Так, например, в трактате митрополита Макария о церковных имуществах (середины XVI в.) мы читаем: «От пръваго благочестиваго и равноапостольнаго святого царя Констянтина греческаго и все благочестивыа цари греческыя, и до последняго благочестиваго царя Констянтина же греческаго, ни един от них не смел дрьзнути или двину-

ти, или взяти от святых церквей и монастырей...» [РФА, IV, прилож., № 47, *723*, ср.: № 48, *744*]. История Византии предстает, таким образом, как завершившийся цикл, который начинается и оканчивается царем Константином[59].

С падением Византии великий князь московский оказывается единственным православным правителем, то есть единственным независимым монархом православной ойкумены[60]. Предполагалось вообще, что есть только один царь в православном мире[61]: это место, которое ранее занимал византийский император, занимает теперь русский князь. Отсюда великий князь московский начинает осмысляться по модели византийского императора. Это проявляется в наименовании его «царем», то есть его называют так, как называли на Руси византийского василевса (равно как и татарского хана). Уже Василий II более или менее последовательно именуется «царем» и «самодержцем» [см.: Сокольский, 1902, *68*; Б. Успенский, 1982/1996, *147—148* — наст. изд., *155*][62], и с таким именно пониманием статуса русского великого князя связывается установление автокефалии Русской церкви[63], а затем и учреждение патриаршества[64].

Соответственно, в «Послании на звездочетцев» Филофей говорит о «нынешнем православном царьстве пресветлейшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже во всей поднебесней единого христианом царя и броздодрьжателя святых Божиих престол святыя вселенскиа апостольскиа церкве, иже вместо римьской и костянтинопольской, иже есть в богоспасеном граде Москве святого и славнаго Успения пречистыя Богородица, иже едина в вселенней паче солнца светится» [Идея Рима..., *147*, ср. *157*; Малинин, 1901, прилож., *45, 50*]. Та же формулировка почти дословно повторяется затем в приписываемом Филофею «Послании к великому князю»[65]; при этом автор послания обращается к великому князю (Василию Ивановичу) со следующими словами: «Стараго убо Рима церкви падеся неверием Аполинариевы ереси, втораго же Рима Константинова града церкви агаряне

внуцы секирами и оскордъми разсекоша двери, сия же ныне третьяго новаго Рима дръжавнаго твоего царствия святая соборная апостольская церкви, иже в концых вселенныа во православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светитца. И да весть твоя дръжава, благочестивыи царю, яко вся царства православныа христианския веры снидошася в твое едино царство, един ты во всей поднебесней христианом царь» [Идея Рима..., *163*, ср. *166*; Малинин, 1901, прилож., *50–51*][66]. Это последнее послание цитируется впоследствии в Уложенной грамоте об учреждении патриаршества в России (1589 г.); замечательным образом соответствующие слова вложены здесь в уста константинопольского патриарха Иеремии[67].

Итак, с падением Византийской империи Византия и Русь как бы меняются местами, в результате чего Московская Русь оказывается в центре православного — а тем самым и всего христианского — мира[68]. Соответственно, Москва осмысляется как новый Константинополь или Третий Рим, причем утверждение Москвы в этом качестве одновременно означает отрицание Константинополя, как и Рима, в качестве центра христианского мира — постольку, поскольку всякий раз предполагается существование одного Константинополя или одного Рима[69].

Космологические и собственно исторические представления оказываются при этом непосредственно связанными: одни и те же события получают как космологическое, так и историческое обоснование. Историческим событиям приписывается космологическая значимость, и вместе с тем космологические представления оказывают явное и непосредственное влияние на исторический процесс.

* * *

Это сочетание космологического и исторического восприятия и объясняет, на наш взгляд, то значение — тот резонанс, — которые получает представление о Москве

как Третьем Риме. Это представление оказывает существенное влияние на русскую историю, определяя политические амбиции русских монархов и в конечном счете — появление Московского царства, ставшего затем Российской империей.

Это представление никоим образом не может рассматриваться просто-напросто как пример translatio imperii. Существенно в данном случае, что космологические представления — иначе говоря, представления, обусловливающие восприятие происходящих событий в космологическом ключе, — оказываются первичными по отношению к представлениям историческим. Историческая оценка происходящих событий накладывается на космологическое восприятие — и в результате история воспринимается на фоне космологии. Соответственно, Москва была сначала воспринята как Новый Иерусалим и затем уже — на этом фоне и в этом контексте — она начинает восприниматься как Новый Рим.

Между тем идея translatio imperii предполагает, вообще говоря, чисто историческое объяснение и соответствующую трактовку происходящих событий. Вот характерный пример. Когда Константинополь был захвачен крестоносцами, болгарский город Тырново провозглашается «Новым Константинополем» [см. Шедер, 1929, *13—14*; Тыпкова-Заимова, 1983; Тыпкова-Заимова, 1983а; Тыпкова-Заимова, 1985; Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1987; Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1989; Бадаланова-Покровская, 1990; Поптодоров, 1978; Й. Андреев, 1984][70]. Это отражает восприятие исторического процесса, но этот процесс никак не связывается в данном случае с космологией, то есть происходящие события не оцениваются в космологической перспективе: это история без космологии, вне космологического контекста. В России же исторический процесс оказывается в двойной перспективе — космологической и исторической, — и это придает происходящим событиям особую значимость. Эта двойная перспектива в какой-то мере отвечает объединению здесь Иерусалима и Рима: действительно, в отличие

от Рима, Иерусалим в принципе не связан с идеей translatio imperii[71].

Но вот другой — противоположный — пример. Одно время Тверь воспринималась как новый Константинополь [ср.: Водов, 1980; Водов, 1983], однако в данном случае новый Константинополь не отменяет старый и ему не противопоставляется: тверской князь уподобляется византийскому императору, и при этом отнюдь не предполагается translatio imperii. Здесь есть то отождествление, которое присуще вообще космологическому сознанию, но нет восприятия истории. Между тем в представлении о Москве как Третьем Риме мы имеем органический синтез космологического и исторического сознания. Именно это и обусловливает особую значимость восприятия такого рода. Оно на многие столетия определяет политику Москвы и имперские тенденции ее правителей.

Таким образом, восприятие времени и временны́х циклов оказывается важным и действенным фактором, определяющим ход истории, то есть последующее развертывание исторических событий.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Этот первоначальный, онтологически исходный текст, который так или иначе соотносится со всем тем, что случается впоследствии, соответствует тому, что мы понимаем обычно под «мифом».

[2] В частности, они могут соотноситься как с космологическим прошлым, так и с историческим будущим, представление о котором определяется причинно-следственными связями.

[3] В зависимости от мартовского или сентябрьского календарного стиля одни ожидали конца света в марте, другие — в сентябре; так, в частности, Епифаний Премудрый сообщает в Житии Стефана Пермского, что второе пришествие ожидается в марте [см.: Кушелев-Безбородко, IV,

131]. Вместе с тем, поскольку сентябрьские пасхалии размечали время с начала Великого поста до Петрова дня, светопреставления могли ожидать с июля 1492 г. См.: Плигузов и Тихонюк, 1988, *52*.

[4] Об ожидании конца света на Руси в 1492 г. см., в частности: [Карамзин, VI, *9* и примеч. 7; Шевырев, IV, *49—53*; Малинин, 1901, *428—432*; Иконников, 1915, *297—300*; Сперанский, 1921, *64—68*; Др. рус. пасхалии..., *336*; Никитский, 1879, *154* сл.; Грандицкий, 1878—1880, *737*; Святский, 1927, *74—75*; Седельников, 1932, *46*; Казакова и Лурье, 1955, *318, 390, 395* сл.; Плигузов и Тихонюк, 1988, *52*, passim]. Относительно соответствующих византийских представлений см.: [А. Васильев, 1943, *470, 497*; Шевченко, 1955, *296* и *315*], примеч. 40; Александер, 1964, *4—5*; Подскальский, 1974, *357*. То же, естественно, наблюдается в это время и на Балканах [см.: Дуйчев, 1953, *46*; Турилов, 1988, *33*].

[5] Пасхалии, доведенные до 7000-го г., иногда заканчивались специальными рассуждениями, относящимися к этому году. Так, например, в пасхальных таблицах, находящихся в сборнике XV в. Синодальной библиотеки, под 6997-м г. содержится запись о ожидании в этом году Антихриста, который, согласно пророчествам, должен появиться в Иерусалиме за три с половиной года до Второго Пришествия (ср.: Откр. XI, 2—3; Дан. VIII, 23—25, XII, 11—12; см. толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского, гл. 29—31, и Ипполита, гл. 35—36, а также 15-е огласительное слово Кирилла Иерусалимского или Откровение Мефодия Патарского, гл. XII). Далее под 7000-м г. здесь читаем: «Конець седмые тысящи. Доселе уставиша святии отци наши держати пасхалию до лета седмотысящнаго. Нецил же глаголють, тогда же будеть второе пришествие Господне. Глаголеть же святыи евангелист Марко: о дни том и о часу никто же не весть, ни ангели небесныя, ни Сын, токмо Отець, Отець един <Мк., XIII, 32>. Слава тебе, Господи, створшему вся. Не отверзи нас от своего лица, но изволи помиловати нас въскресенья ради» [ГИМ, Син. 951, л. 265; см.: Горский и Невоструев, II, *584*]. Более или менее сходный текст находится в пасхалии Толковой псалтыри первой четверти XV в. из Ярославского музея-заповедника, № 15231, л. 272об. (ср. характеристику рукописи [РФА, III, *556—561*]).

Пасхалия, которая была в распоряжении новгородского архиепископа Геннадия, заканчивалась словами: «Зде страх, зде скорбь. Аки въ распятьи Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в неже чаем всемирное твое пришествие» [РИБ, VI, № 119, *810*]; Геннадий связывает эту пасхалию с именем новгородского архиепископа Василия (Калики), автора известного послания о земном рае [РИБ, VI, № 119, *807*]. Те же слова читаются — против этого года — в «Миротворном круге» Соловецкой библиотеки [№ 497, л. 18; см.: Др. рус. пасхалии..., *331*]. Между тем в пасхалии, принадлежавшей Кириллу Белозерскому, аналогичный текст помещен под 6967 (=1459) г., поскольку в этом году Благовещение приходилось на Пасху, и это совпадение было воспринято как указание на конец света [РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 12, л. 351об.; см.: Прохоров, 1981, *58—60*; Прохоров и Розов, 1981, *367*; Прохоров, 1993, *39—40*]; то же находим и в сборнике Троице-Сергиева монастыря XV в. [РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 762, л. 245; ср.: Иларий и Арсений, III, *170*]. Соответствующая запись в пасхалии цитируется в летописи — под тем же 6967-м г. [см.: ПСРЛ, VI, 1853, *181*; ПСРЛ, XX, 1, 1910, *263—264*]. Как отметил А. А. Турилов, сходный текст содержится в «Житии Стефана Лазаревича» Константина Костенечского, написанном в 1430-е годы, причем здесь он относится к смерти деспота Стефана Лазаревича в 1427 г. [Куев и Петков, 1986, *363*]; есть основания полагать, таким образом, что текст этот — южнославянского происхождения [см.: Турилов, 1988, *33*; ср.: Рыков и Анисимова, 1995, *29*].

[6] «Изложение пасхалии» было написано не ранее конца сентября и не позднее 21 декабря 1492 г.; пасхалия, по всей видимости, была утверждена на московском соборе 27 ноября 1492 г. [Тихонюк, 1986, *45, 49—50*]. Следует иметь в виду, что ближайший цикл переходных праздников, к которому должна была поспеть новая пасхалия, начинался 27 января 1493 г. [см.: Тихонюк, 1986, *50*], — таким образом, пасхалия была разослана по епархиям за два месяца до этого срока.

[7] Наименование императора «новым Константином» имеет византийские корни [см.: Трайтингер, 1956, *130—131*;

Канторович, 1957, *83*]. Пахимер рассматривает это как нововведение, появившееся при императоре Михаиле VIII Палеологе (1259—1282) и патриархе Германе III (1265—1267): по его словам, «такое название в угодность императору первым выдумал Герман» [см.: Пахимер, I, *300*]; это указание неверно, поскольку и ранее императоры назывались таким образом.

Относительно русской традиции наименования такого рода см. специально ниже, примеч. 39.

[8] Восприятие Константинополя как «Нового Иерусалима» нашло отражение в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона и было, по-видимому, вообще актуально для Киевской Руси: так, Ярослав Мудрый, с именем которого «Повесть временных лет» связывает построение киевского Софийского собора [см.: ПСРЛ, I/1, 1926, *151*], сравнивается у Илариона с библейским царем Соломоном («акы Соломон Давидова, иже дом Божии великыи святыи его премудрости създа» [см. изд.: Молдован, 1984, *97*]) — именно отсюда и следует объяснять, по-видимому, прозвище Мудрый. Такое именно понимание храма Софии прослеживается и в надписи на апсиде Софии Киевской [см.: Аверинцев, 1972, *44—45*; И. Мейендорф, 1987, *392*; ср.: Акентьев, 1991, *16*]. Одновременно киевский Софийский собор уподобляется, разумеется, константинопольскому храму св. Софии как своему непосредственному прототипу. Характерным образом Ярослав строит в Киеве (перед храмом св. Софии) и Золотые ворота, что уподобляет Киев как Константинополю, так и Иерусалиму — в соответствии с пониманием Константинополя как Нового Иерусалима.

Отсюда, в свою очередь, и Киев мог восприниматься как Новый Иерусалим, и такое именно восприятие может быть усмотрено в «Слове о законе и благодати», см. здесь сопоставление Константина и Владимира: «Он с материю своею Еленою крьст от Иерусалима принесъша по въсему миру своему раславъша, веру утвердиста. Ты же с бабою твоею Ольгою, принесъша крьст от новааго Иерусалима Констяньтина града, по всей земли своей поставивша, утвердиста веру» [см. изд.: Молдаван, 1984, *97*]; соответственно, в Житии князя Владимира мы читаем: «Оле чюдо! Яко 2-и Иерусалим на земли явися Киевъ, и 2-й Моисей Володимир

явися» [Зимин, 1963, *74*; Срезневский, 1897, *11*, ср.: Подскальский, 1982, *119*; Штупперих, 1935].

[9] Симон был поставлен в митрополиты в сентябре 1495 г., но уже в январе этого года — после ухода митрополита Зосимы — он действует в Москве как старший в духовенстве; надо полагать, что он уже предназначен был великим князем в митрополиты [см.: Голубинский, II/1, *577, 610—611*, примеч. 1]. Так, 13 января 1495 г. он благословил в Успенском соборе Елену Ивановну, дочь Ивана III, на брак с Александром Литовским — «понеже тогда митрополита не бысть» [ПСРЛ, XII, 1901, *239*; ПСРЛ, VIII, 1859, *229*; ПСРЛ, XXXIX, 1994, *169*; ПСРЛ, IV, 1848, *165*].

[10] Так, Нил Полев, ученик и последователь Иосифа Волоцкого, в послании к Герману, иноку Кирилло-Белозерского монастыря, называет митрополита Симона «патриархом», а великого князя Василия Ивановича — «царем» [Жмакин, 1881, *192*]; примечательным образом митрополит определяется в этом послании как «глава всех человек».

Ср. в этой связи также необычное наименование Симона «государем» в грамотах коломенского епископа Никона 1502—1505 гг. [РФА, II, №97.I, 97.II. *300—301*; РИБ, VI, №112.II, *752—754*].

[11] По некоторым сведениям, после смерти Ивана III (в 1505 г.) митрополит Симон венчал Мономаховым венцом великого князя Василия Ивановича. Замечательно, что хронограф может описывать эту церемонию как церемонию венчания на царство: великий князь «советом Симона митрополита и всего освященного собора и боляр своих входил во святую соборную церковь и со всем своим синклитом. И священному собранию сошедшуся и песнословиша, якоже обычай имать святая и соборная церковь еже царя поставляти. Преосвященному же Симону митрополиту возложьшу на великого князя Василия Ивановича животворящий крест и порфиру и виссон и златую гривну и венец Мономахов возложи на главу его и всеми царскими утварьми украси и царем его нарече и с поклонением возвеличил его и рече: благоверному и христолюбивому царю и великому князю Василию Ивановичу московскому и всея Руси испола эти деспота» [Соловьев, III, *358*]. Впрочем, достоверность этого сообщения вызывает сомнения исследователей [см.: Савва,

1901, *144–146*]; хронограф, который цитирует С. М. Соловьев, к сожалению, не обнаружен. О царском венчании Василия Ивановича сообщает и краткий летописец по рукописи XVII в. [РНБ, Q, XVII, *71*]: «в соборной церкви царскую всю утварь на него возложиша и царя его и великого князя Василия Ивановича Московского и всея России нарекоша» [Жданов, 1891, *335*, примеч. 2]. В. Э. Регель [Регель, 1891, *LXII–LXIII*] говорит о царском венчании Василия III на основании чина венчания, опубликованного Н. И. Новиковым [ДРВ, VII, *4–35*], однако это недоразумение, поскольку данное чинопоследование в действительности представляет собой особую разновидность так называемой Формулярной редакции чина венчания на царство Ивана IV [ср.: Шахматов, 1930, *249–252*].

Согласно Герберштейну, Василий III не был венчан на царство, ввиду того что соответствующий обряд был осуществлен над Дмитрием [Герберштейн, 1988, *66*, *68*, ср. *79*]; вместе с тем Герберштейн указывает, что Василий принял царский титул [Герберштейн, 1988, *74*, ср. *66*]. Равным образом и митрополит Макарий утверждал (в 1555 г.), что Василию «венчанья от нас не было» [Сб. РИО, LIX, *476*]; ср. аналогичное утверждение в «памятях» русским послам 1554 и 1556 гг. [Сб. РИО, LIX, *437* и *528*]. Этот вопрос затрагивается в «Повести о втором браке Василия III»: согласно этой повести, Вассиан Патрикеев отговаривает Василия от развода с Соломонией Сабуровой, указывая, что он не сможет войти в церковь; оставаясь же в первом браке, Василий имеет право «итти в царские двери, взем свои царьский скипетр и царскую диадиму, рекше багряницу, и сердоликову крабицу и прапрародителя своего великого князя Владимира Мономаха... шапку, да сести на престоле» [Зимин, 1976, *142*; Бодянский, 1847, *3*]; при этом скипетр, «диадима» и «крабица сердоликова» представляют собой царские регалии, которые фигурируют в дальнейшем при венчании на царство (см. ниже, примеч. 12, 16, 24). Автор повести, таким образом, исходит из того, что Василий не был венчан на царство.

[12] «Шапка золотая» и «скорлатное портище с бармами» упоминаются уже в завещании Ивана Калиты около 1339 г. [ДДГ, *8*, *10*]. Начиная с поставления Дмитрия, шапка и бар-

мы воспринимаются как знаки власти (инсигнии). В последующих царских венчаниях шапка может именоваться «венцом», а бармы — «диадимой» или «ожерельем». Так в Летописной редакции чина венчания Ивана IV читаем: «диадима, сиречь бармы», «шапка, сиречь венец» [ПСРЛ, XIII/1, 1904, *151*; ПСРЛ, XIII/2, 1906, *452*]; ср. во вступлениях к чинам венчания Ивана IV и Федора Ивановича, а также во второй редакции «Сказания о князьях Владимирских» и в «Повести о разделении вселенной Ноем»: «ожерелие, сиречь святыя бармы», «ожереле, зовомо святыя бармы» [Дмитриева, 1955, *184, 194, 190, 210*].

[13] Выражение «Мономаховы бармы» появляется в кратком летописном рассказе о поставлении Дмитрия, который предшествует Летописной редакции чина, относящейся примерно к 1518 г. Этот рассказ восходит к Великокняжескому летописному своду 1500 г., фрагменты которого сохранились в более поздних списках [см., в частности: Клосс, 1976, *279—280,* примеч. 63; ПСРЛ, VI, 1853, *279*; ПСРЛ, XII, 1901, *263*; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, *531*]. Шапка здесь еще не называется «Мономаховой»; это наименование появляется — впервые в русской письменности — в Летописной редакции чина поставления Дмитрия; именно в этом тексте вообще впервые фиксируется наименование такого рода. [См.: Синицына, 1989, *190, 195*; ср. еще: К. Попов, 1896, *175—177*.]

Дж. Маджеска цитирует данный текст, относя его к Новгородскому своду 1539 г. [см.: Маджеска, 1978], но это, кажется, не имеет оснований. О Великокняжеском летописном своде 1500 г. см.: [Клосс, 1976, *266—268*].

[14] «Послание», приписываемое Спиридону-Савве, было создано, видимо, между 1511 и 1521 гг.; адресатом послания был, скорее всего, Вассиан Патрикеев, но при этом оно могло быть в принципе предназначено для Василия III. Не исключено, что поводом для написания этого сочинения был замысел Василия III венчаться на царство. [См.: Дмитриева, 1955, *81—82, 84, 102*.]

[15] Первая редакция «Сказания о князьях Владимирских», составленного на основе «Послания» Спиридона-Саввы, датируется временем до 1527 г.; вторая редакция «Сказания...» появляется в связи с венчанием на царство

Ивана IV. [См.: Дмитриева, 1955, *100, 122–123*; Дмитриева, 1989, *370–371*.]

[16] Ср. характеристику Владимира Мономаха в послании митрополита Никифора (1104–1121) о посте: «егоже Бог издалече проразуме и предповеле, егоже из утробы освяти и помазав, от царьское и княжьское крови смесив» [Калайдович, 1815, *63*; ср.: А. Орлов, 1946, *50*]; это послание дошло до нас в списках XVI в. и помещено в «Великих Минеях Четиих» митрополита Макария под 20 июня. В дальнейшем — после венчания на царство Ивана IV (1547) — первым венчанным царем может объявляться Владимир Святой и уже вслед за ним — Владимир Мономах, см. послание митрополита Макария в Вильну 1555 г. и инструкции русским послам 1554–1556 гг. на случай обсуждения вопроса о царском титуле — здесь говорится как о венчании Владимира Святославича на царство от греческого царя и патриарха, так и о царском венце и диадеме, полученных Владимиром Мономахом от Константина Мономаха [Сб. РИО, LIX, *474, 436–437, 504, 528*]. Соответственно, Иван IV может говорить о своем роде как о древней царской династии, ср. во втором послании Ивана IV к шведскому королю Иоганну III (1573): «А пишешь к нам, что отец твой венчанный король, а мати твоя также венчанная королева, — ино то отец твой и мати твоя и венчанныя, а дотоле не бывал нихто!» [Иван Грозный, 1951, *153*].

В числе даров, полученных Владимиром Мономахом, о которых говорится в «Послании» Спиридона-Саввы и в «Сказании о князьях Владимирских», наряду с «венцом» и «ожерельем» (то есть шапкой и бармами), фигурирует также крест «от самого животворящаго древа», который Константин Мономах снимает со своей шеи, и цепь из аравийского золота; кроме того, здесь упоминаются «крабица сердоликова» (о ней мы специально говорим ниже, см. примеч. 24) и золотое блюдо, на котором преподносится венец. Крест и цепь также становятся затем царскими инсигниями и в этом качестве выступают в чине венчания на царство Ивана IV. Согласно Формулярной редакции чина (составленной, видимо, в начале 1560-х годов), крест, бармы, шапка и цепь возлагаются на царя в процессе интронизации [Барсов, 1883, *43–45, 50–51, 61, 69–71, 75–77, 85*; Идея

Рима..., *78, 83–84, 91*]; кроме того, Ивану вручается скипетр, упоминания о котором нет в «Послании» и в «Сказании...». Между тем в более ранних Летописных редакциях упоминаются только крест, бармы и шапка, о цепи же и о скипетре ничего не говорится [ПСРЛ, XIII/1, 1904, *150–151*; ПСРЛ, XX/2, 1914, *468–469*; ПСРЛ, XXIX, 1965, *49–50*; ПСРЛ, XXXIV, 1978, *180–181*; ПСРЛ, XIII/2, 1906, *451–453*]. Во всех редакциях крест, бармы и шапка, составляющие «царский сан», поставляются на золотом блюде, которое также относится к Мономаховым дарам.

[17] Летописи, рассказывая о получении Владимиром Мономахом «венца царского, иже именуется Маномахова шапка», сообщают: «И оттоле тем царьскым венцем венчаются все великие князи Владимерьские, егда ставятся на великое княжение» [ПСРЛ, VII, 1856, *23*; ПСРЛ, IX, 1862, *144*; А. Попов, 1869, *23*]. Как известно, начиная с Дмитрия Ивановича (Донского), московские князья наследуют великое княжение Владимирское, то есть оно становится их наследственной вотчиной [см.: Ключевский, II, *35*; Зызыкин, 1924, *24*; Черепнин, I, *60–61, 90, 159*]; соответственно, наследственные реликвии московских князей могут восприниматься — задним числом — как регалии, связанные именно с владимирским столом.

[18] По сообщению Никоновской летописи, Василий III перед смертью (в 1553 г.) благословил своего сына Ивана «венцом царским и диадимами», «имиже венчан царь Маномах», и повелел ему венчаться на царство [ПСРЛ, XIII/1, 1904, *76*]; соответственно, в завещании Ивана IV (1572–1578) говорится: «Да сына же своего Ивана благословляю царством Руским, шапкою Мономаховскою, и всем чином царским, что прислал прародителю нашему царю и великому князю Владимеру Мономаху царь Константин Мономах из Царяграда» [Доп. АИ, I, № 122, *378*]. Повествование о дарах Константина Мономаха и о венчании Владимира Мономаха «царским венцом» было вырезано (в 1551 г.) на створках царского места в Успенском соборе [см.: Снегирев, 1842–1845, *27–28*; ср. Забелин, 1850, *53–56*]. В грамоте константинопольского патриарха Иоасафа II и Собора восточной церкви (1560), подтверждающей права Ивана IV на царский титул, говорится об обычае русских государей вен-

чаться на царство со времени Владимира Мономаха, получившего «царский венец» и «диадиму» от Константина Мономаха [Регель, 1891, *76*; Идея Рима..., *96, 99, 102*]; несомненно, эта формулировка была подсказана русскими (характерным образом титул Владимира Мономаха обозначен здесь по-славянски: Βελίκ κνέσ). О том же говорится затем в утвержденных грамотах об избрании на царство Бориса Федоровича Годунова в 1598 г. [ААЭ, II, № 7, *16—17*] и Михаила Федоровича Романова в 1613 г. [СГГиД, II, № 203, *600*], ср. также речь Михаила Федоровича, произнесенную перед венчанием на царство [СГГиД, III, № 16, *73—74*; ср.: Савва, 1901, *152,* примеч. 4]. См. вообще о дарах Мономаха: [Регель, 1891, *LX* сл.; Вельтман, 1860, *35—36*; Дьяконов, 1889, *73—77*; Жданов, 1891, *53—77*; Терновский, II, *155—156*; Дмитриева, 1955, *116—117*].

Заметим, что Степенная книга прямо связывает перенесение даров из Византии в Россию с пониманием Москвы как нового Константинополя: «И не просто рещи таковому дарованию не от человек, но Божиим неизреченным судьбам претворяюще и преводяще славу Греческого царства на росийскаго царя» [ПСРЛ, XXI/1, 1908, *188*].

[19] Предание о дарах, полученных Владимиром Мономахом из Византии, вообще говоря, может отражать некоторую историческую реальность. Оно находит косвенное подтверждение в «Слове о погибели русской земли» (памятнике XIII в., дошедшем до нас в списках XV и XVI вв.), где сообщается, что император Мануил послал великие дары Владимиру Мономаху, опасаясь, чтобы тот не захватил Константинополь [см. изд.: Лопарев, 1892, *24*]; сходная мотивировка — предотвращение нападения русских — содержится и в сказании о дарах Константина Мономаха. Император Мануил I Комнин (1143—1180) не был современником Владимира Мономаха (1113—1125) — так же, как не был им и император Константин IX Мономах (1042—1055): Владимир Мономах княжил во время правления императоров Алексея I Комнина (1081—1118) и Иоанна II Комнина (1118—1143); в 1116 г. он выступил против Алексея Комнина [ПСРЛ, II, 1906, *283*]. Вместе с тем Мануил Комнин действительно посылал дары (в 1164 г.) киевскому князю Ростиславу Мстиславичу с просьбой оказать военную по-

мощь Византии против Венгрии [ПСРЛ, II, 1906, *522*]; возможно, он и в самом деле опасался похода русских на Константинополь, так как на Руси в это время жил в бегах его кузен и соперник Андроник Комнин, будущий император [см.: Шестаков, 1912—1913, *371, 379*; Юревич, 1970, *56—71, 126—132*]. При этом Алексей и Мануил Комнины могут смешиваться в русской письменности: так, в Никоновской летописи современником Владимира Мономаха назван Мануил Комнин [ПСРЛ, IX, 1862, *143—144*]. [См.: Седельников, 1925, *607—608*; Бегунов, 1965, *102*.]

Не исключено, таким образом, что в основе предания о дарах Мономаховых лежит действительный факт получения киевским князем даров от византийского императора. Некоторые исследователи полагают, что этими дарами были царские инсигнии, а именно царский венец (корона). Такого рода подарки были возможны: так, императоры Константин IX Мономах и затем Михаил VII Дука (1071—1078) посылали в свое время короны венгерским королям [см.: Кормак, 1992, *230—231*; ср. в этой связи: Константин Багрянородный, 1989, *54—57*]. По мнению одних исследователей, Алексей I Комнин послал царский венец Владимиру Мономаху [см.: Карамзин, II, *90* и примеч. 220; Соловьев, I, *407*; Иконников, 1869, *314*, примеч. 1; Василевский, 1970, *48*; Водов, 1978, *3, 21*], по мнению других — венец был получен Владимиром Святым от Василия II [см.: Регель, 1891, *LXX—LXXXVI*; Лазарев, 1959, *167—168*, примеч. 74]. При этом с точки зрения Византии посылка царских инсигнии призвана была демонстрировать, по-видимому, отношения сюзерена и вассала, поскольку получающий такого рода дары по идее должен был признавать соответствующие права и полномочия императора [ср.: Водов, 1978, *21*; Кормак, 1992, *231*]; между тем на Руси соответствующий жест мог пониматься совершенно иначе.

[20] Наименование «царем» как византийского императора, так и татарского хана соответствует употреблению греч. βασιλεύς — так могли называть в Византии как императора византийского, так и шаха персидского.

[21] Ср., например: «князь велики Ординский Ширин Тегин» [ПСРЛ, XII, 1901, *15*]; ПСРЛ, XXV, 1949, *249*]. Наименование «великий князь» соответствует при этом тюрк-

скому названию «улу(г)бий» (ср. *улуг* «великий», *бий* «князь»); имя «Улугбек» представляет собой чагатайскую форму этого титула [см.: Добродомов, 1990; Добродомов, 2000, *168*].

22 Знаменательно в этом смысле наименование Ивана III «православным царем» в Летописной редакции чина поставления Дмитрия-внука, составленной около 1518 г. [ПСРЛ, XII, 1901, *248*; ПСРЛ, VIII, 1859, *236*; ПСРЛ, VI, 1853, *242*; ПСРЛ, XX/1, 1910, *367*; ПСРЛ, XXVIII, 1963, *331*; Иоас. лет., *136*; СГГиД, II, № 25, *29*]. Ср. вместе с тем реакцию польского короля на требование Ивана IV называть его «царем»: «Никоторый государь у христьянстве тым именем не называетца, кроме бусурманских царей, а он, брат наш, есть государем христьянским» [Сб. РИО, LIX, *446*, ср. *437, 452, 474, 500, 527–528*]. Напротив, в «Казанской истории» подчеркивается, что Иван IV был поставлен именно как православный царь: «И помазан бысть святым миром и венчан святыми бармами и венцем Манамаховым по древнему закону царскому, яко же и римстии, и гречестии, и прочие православнии царие поставляхуся. И наречеся царь всея великия Росии. И самодержец велик показася... Преже бо его никто же от прадед его словяшеся в Росии царь, и не смеяше от них никто же поставитися царем новым и зватися тем именем, блюдяхуся завидения и востания на них поганых царей и неверных» [Каз. история, *360*].

23 Упоминание об этом имеется в кратком летописном рассказе о поставлении Дмитрия, восходящем к Великокняжескому летописному своду 1500 г., то есть в том же тексте, в котором мы впервые встречаем и выражение «Мономаховы бармы» (см. выше, примеч. 13).

24 В 1423 г. Василий I благословил Василия II «коропкой сердоничной», наряду с «шапкой золотой» и бармами [ДДГ, *61*]; в 1461–1462 гг. Василий II завещал эти предметы Ивану III [ДДГ, *197*; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, *497*]. «Коропка сердолична золотом кована» упоминается уже в духовной грамоте Ивана II (около 1358 г.), который завещал ее своему сыну Дмитрию Донскому [ДДГ, *16, 18*]; по всей вероятности, это то же, что «золотая коробочка», о которой говорится уже в завещании Ивана Калиты [ДДГ, *8, 10*]. Таким образом, сердоликовая чаша, наряду с шапкой

и бармами, является родовой реликвией московских князей; с определенного времени (кажется, начиная с Ивана II) она переходила по наследству к старшему сыну.

В отличие от шапки и барм, которые фигурировали только при царском венчании (с принятием императорского титула корона заменяет шапку, а мантия — одежду с бармами [см.: Барсов, 1883, *XXXIII*]), сердоликовая чаша продолжала употребляться и при императорской коронации: она служила сосудом для мира, которым митрополит помазывал императора [см.: Снегирев, 1842—1845, *37*; Катаев, 1847, *84*, примеч. 1; Никольский, 1907, *691*, примеч. 1]; изображение этой чаши см. у Снегирева (там же).

25 В позднейшей традиции «сердоликовой крабице» может приписываться не римское, а еще более древнее — вавилонское — происхождение и она может связываться не с Августом, а с Навуходоносором. Так, в одной из редакций Сказания о Вавилонском царстве византийский царь Лев посылает в Вавилон трех мужей (грека, русского и грузина), и те находят там «крабицу сердоликову», а в ней царские регалии Навуходоносора; они приносят их в Константинополь, после чего эти регалии попадают на Русь; в этом же контексте может фигурировать и шапка Мономаха [см.: Жданов, 1891, *266* сл., *50* и сл.; Скрипиль, 1953, *128*; Дробленкова, 1989, *253*]. Поскольку все это происходит благодаря покровительству трех святых отроков, которые изображаются в Пещном действе [ср.: К. Никольский, 1885, *170* сл.], можно предположить, что распространение данного сказания связано с появлением на Руси Пещного действа.

Итак, сердоликовая чаша может связывать Русь как с Римом, так и с Вавилоном. Существенно, что в обоих случаях эта связь осуществляется через Византию; в обоих случаях сердоликовая чаша возводится к языческому царю, обладающему всей вселенной, и выступает как знак власти. Обе версии обнаруживают, таким образом, определенное сходство. Следует иметь в виду вместе с тем, что версия о вавилонском происхождении этой чаши никогда не претендовала на официальный статус.

26 См. об этих притязаниях в Послании Спиридона-Саввы, в Сказании о князьях Владимирских, в летописце Михаила Медоварцева и в ряде других текстов [Идея Рима...,

13–14, 17, 24–25, 31, 35–36, 41–42, 49–51, 54–59, 63–64; Дмитриева, 1955, *162, 175, 188–189, 197, 208*; Иван Грозный, 1951, *158, 201, 260*, ср. *629–630*; ААЭ, II, № 7, 44, *17, 101*; СГГиД, I, № 203, *599, 602*; СГГиД, II, № 141, 144, *199, 303*; ср.: Герберштейн, 1988, *60*, ср. *290*; РИБ, XIII, *69, 270, 559–560, 579–580, 603, 653–654, 688, 854, 899, 1332*].

Любопытно, что один из самозванцев, выдававший себя (в 1609 г.) за сына Ивана IV, называл себя «Августом» [см.: Соловьев, IV, *483*] — при том, что такого имени нет в православном месяцеслове.

27 Об определении Константинополя как Нового Рима в титуле константинопольского патриарха см.: [Дёльгер, 1937; Лоран, 1948; Бек, 1959, *63*].

28 В ответном слове митрополит называет Ивана III «самодержцем» и говорит о нем как о царе: «Всемогущая и вседръжащая десница Вышняго да съхранит богопоставленное твое царство, самодръжавныи владыко и государю; мирно да будет и многолетно твое государьство, и победително со всеми повинующимися тебе христолюбивыми воинствы и с прочими народы да пребывает в векы; в вся дни жывота твоего здрави буди, добро творя, благочестивыи владыко и самодръжче, великии государю, на многа лета».

29 Впоследствии глава Русской церкви будет называть себя «патриархом царствующаго града Москвы и всея Руси, новаго Рима» (так называет себя патриарх Иов [см.: АИ, I, № 227, *429–434*]).

30 Показательно в этом смысле, что Симон поддержал Иосифа в его конфликте с новгородским архиепископом Серапионом (в 1507–1509 гг.), когда Иосиф нарушил церковную дисциплину, отдав свой монастырь под власть великого князя без благословения архиепископа, которому он был подчинен [см.: Хрущов, 1868, *203–239*; Голубинский, II/1, *636–645*; Макарий, IV, 1, *82–85*; Шефтель, 1965, *24* сл.; ср.: Иосиф Волоцкий, 1959, *185–208, 329–333*; Моисеева, 1965, *159–163*; Жмакин, 1881; Ржига, 1929; Черепнин, I, *216–219*; Зимин, 1948, *266–276*]. Это был именно конфликт между священством и царством, поскольку Иосиф противопоставил — и демонстративно предпочел — власть великого князя (которого он может называть при этом «царем») власти правящего архиерея (к истории конфлик-

тов такого рода см.: [Каштанов, 1990; Флоря, 1992, *77, 124—125*; Голубинский, II/1, *556*; Турилов, 1995, *538—539*]. Соответственно, Серапион обвинил Иосифа в том, что тот «отступил от небеснаго <царства>, а пришел к земному» [см.: Иосиф Волоцкий, 1959, *221, 223*].

Серапион отлучил Иосифа от причастия и запретил в священстве, однако московский собор 1509 г. снял отлучение и запрещение; другой собор, состоявшийся в том же году, осудил Серапиона, в свою очередь отлучив его самого и лишив епископского сана. В разрешительной грамоте, выданной Иосифу, Серапион обвинялся в том, что он презрел «божественных правил и повеление царского закона, иже глаголеть: царское осужение суду не предложит и не пресужается» [см.: Иосиф Волоцкий, 1959, *225*]. Эта формулировка нашла отражение в ряде летописей, где рассказывается о данном конфликте [Иоас. лет., *155*; ПСРЛ, VI, 1853, *249*; ПСРЛ, XX/1, 1910, *382*; ПСРЛ, XXVIII, 1963, *344*]. Другие летописи ограничиваются лаконичным сообщением: «Тое же зимы сведен был архиепископ Серапион с архиепископьи в том, что Осифа не благословил <то есть отлучил, наложил клятву>» [ПСРЛ, VIII, 1859, *234—236*; ср.: ПСРЛ, XIII/1, 1904, *11*; ПСРЛ, XXII/1, 1911, *516*; ПСРЛ, XXXIV, 1978, *10*; ПСРЛ, XXIV, *216*]. Между тем новгородские летописи могут освещать дело иначе: «Свел князь велики Василей Ивановичь архи<е>пископа Серапиона с Великаго Новагорода... за то, что не благословил старца Иосифа на Ламском Волоце, что он из архиепископии из Новгородцкой прешел, с монастырем отказался в митрополию» [Новг. лет., 1879, *65*, ср. *319*; ср.: ПСРЛ, III, 1841, *147, 184, 247*; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 3, 1929, *537*; ПСРЛ, XXX, 1965, *126, 201*]. Итак, по утверждению этих летописей, Иосиф не только перешел «в государство» великого князя, то есть в его административное управление, но и самовольно поменял церковную власть (ср. не вполне убедительное обсуждение этого вопроса: [Голубинский, I/1, *638*]).

Серапион не признал решения соборов; находясь в заточении, он продолжал считать Иосифа отлученным от церкви («чюжа его имею низвержена», заявлял он в послании митрополиту Симону [см.: Иосиф Волоцкий, 1959, *333*]; ср. еще в этой связи послание Иосифа И. И. Третьякову 1510 г.

[Иосиф Волоцкий, 1959, *203—205*; ср.: Плигузов, 1992, *1053*]). Настаивая на своей правоте, Иосиф ссылался на то, что «царьский суд... не посужается»; по его словам, он «бил челом тому государю, которой... всем нам общий государь..., которого Господь Бог устроил Вседрьжитель во свое место и посадил на царьском престоле, суд и милость предасть ему и церьковьное и манастырское и всего православнаго христианьства всея Руския земля власть и попечение вручил ему» [Иосиф Волоцкий, 1959, *195—196*].

Митрополит Симон имел самое непосредственное отношение к этому делу: именно с его благословения совершился переход Иосифа, и он возглавил соборы, оправдавшие Иосифа и осудившие Серапиона. Поскольку Серапион не подчинился решению соборов, сторонники Серапиона, считавшие, что он неправедно осужден митрополитом, заявляли, что Серапион «не благословил Симана митрополита, и он того деля не смеет служити» [см.: Иосиф Волоцкий, 1959, *207*]. Отметим, что конфликт Иосифа и Серапиона вписывается в полемику иосифлян и нестяжателей: позиция Серапиона обнаруживает вообще определенное сходство с идеологией нестяжателей [ср.: Ржига, 1929, *807—816*: Плигузов, 1985, *29—32*]. Этот конфликт в какой-то мере был спровоцирован, возможно, тем обстоятельством, что Серапион сменил на новгородской кафедре Геннадия, близкого по своим взглядам к Иосифу.

31 Иосиф Волоцкий обличает Зосиму в послании к Нифонту, епископу суздальскому, написанном между 1492 и 1494 гг. [РИБ, VI, № 120, *819—823*; Иосиф Волоцкий, 1959, *160—162, 168—170*; Казакова и Лурье, 1955, *425—426, 428—429*; ср.: Хрущов, 1868, *123—129*], и в посланиях к архимандриту Евфимию [Кобрин, 1966, *236—239*; ср.: Тихонюк, 1992, *172—176*] и к брату Вассиану Санину [Иосиф Волоцкий, 1959, *173—175*], написанных в то же время [см.: Плигузов, 1992, *1048—1049*]; и затем в «Сказании о новоявившейся ереси...» [Казакова и Лурье, 1955, *471—473, 481—482*], составившем вводную часть «Просветителя» [Иосиф Волоцкий, 1896, *38—46*], ср. также 15-е слово «Просветителя» [Иосиф Волоцкий, 1896, *517, 522*]. Следует иметь в виду, что обвинение Зосимы в ереси представлено главным образом в так называемой пространной редакции послания

Иосифа к Нифонту, тогда как в другой, краткой редакции этого сочинения на это есть лишь глухой намек; совершенно так же и в «Просветителе» обличения Зосимы читаются не во всех списках. Вопрос о соотношении редакций того и другого произведения решался по-разному. По мнению А. А. Зимина, выпады против Зосимы не содержались в первоначальной редакции как послания к Нифонту, так и «Просветителя» и были добавлены Иосифом Волоцким позднее [см.: Казакова и Лурье, 1955, *421—423, 500*]; ср. аналогичное мнение Н. П. Попова в отношении «Просветителя» [Н. Попов, 1913, *179* сл.]. Это могло бы означать, что какие-то претензии Иосифа к Зосиме были оформлены задним числом — вероятно, уже после ухода Зосимы с кафедры — в виде идеологических обвинений. Вместе с тем, по мнению Я. С. Лурье, прямые выпады против Зосимы имелись в первоначальных редакциях обоих произведений, а в дальнейшем были оттуда устранены [Казакова и Лурье, 1955, *151—152, 423—424, 438—460*; Иосиф Волоцкий, 1959, *252*]; веские аргументы в пользу этой точки зрения были высказаны А. И. Плигузовым [Плигузов, 1992, *1048—1049*; Плигузов, 1993]. Как утверждает Плигузов, «Просветитель» был написан приблизительно в то же время, что и послание к Нифонту, однако после послания: первая редакция «Просветителя» была написана между 1 сентября 1492 г. и 17 мая 1494 г., вторая редакция — после 1511 г. [см.: Плигузов, 1993, *133—135*]. Таким образом, все сочинения, обличающие Зосиму в ереси, были созданы, по-видимому, в то время, когда Зосима был митрополитом.

Ср. об эволюции взглядов Иосифа Волоцкого и их зависимости от конкретной политической ситуации: [Шефтель, 1965, *24—28*].

32 Иначе обстояло дело между тем с патриархом Игнатием, поставленным при Лжедмитрии, которого церковь не поминала (при том, что каноничность его избрания не вызывает сомнения и в первой четверти XVII в. он мог еще считаться законным патриархом, см.: [Дмитриевский, 1899, *102, 116—123*; Левитский, 1886—1887, *51*; Ульяновский, 1991, *56*; Ульяновский, 1993, *36—37*]). Указание Макария, что имя Зосимы не встречается в синодиках, по которым совершалось поминовение русских митрополитов, не

соответствует действительности [см.: Макарий, IV, 1, *487* примеч. 157]: имя Зосимы может быть пропущено в отдельных синодиках, равно как и имена других митрополитов [см.: Ильинский, 1905, *235*, примеч. 1], но это само по себе не показательно. Гораздо важнее то обстоятельство, что Зосиму продолжают поминать старообрядцы, отражающие традицию первой половины XVII в. [см.: Пыпин, 1883, *16*].

Зосима был анафематствован на соборе 1504 г. (вместе с юрьевским архимандритом Касианом, Федором и Волком Курицыными и др.), но затем реабилитирован [см.: Дергачев, 1990, *184—185*; ср.: Петухов, 1895, *37—38*; текст анафематствования — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 740, л. 116об. — 117об.]). Именно этим, по-видимому, и объясняется отсутствие имени Зосимы в некоторых синодиках.

[33] По сообщению некоторых летописей, Зосима оставил кафедру потому, что непомерно держался пития и не радел о церкви Божией [ПСРЛ, IV, 1848, *184*; ПСРЛ, VIII, 1859, *228*; ПСРЛ, XXXIX, 1994, *168*; ПСРЛ, XX/1, 1910, *361*], но эти обвинения, несомненно, имеют идеологическую подоплеку [см.: Веселовский, 1947, *345*]. Степенная книга сообщает, что Зосима был лишен митрополии «за некое преткновение» [ПСРЛ, XXI/2, 1913, *368, 568*].

[34] Это существенно, поскольку епископы, оставляющие кафедру, вообще говоря, не именовались архиереями и не служили по-архиерейски [см.: Голубинский, II/1, *577*, примеч. 1; Голубинский, II/2, *36*, ср. *33*; ср.: Голубинский, I/1, *355—359*]. Ср., например, отписную грамоту новгородского архиепископа Сергия об оставлении им владычной кафедры (около 1484 г.): «...оставих той великый степень святительства, архиепископию Великого Новагорода и Пьскова, и изидох в смиренный в иноческий образ; и отныне ничтоже могу святительская действовати, ниже архиепископ нарицатися» [РИБ, VI, № 112.I, *751*; РФА, II, № 70, *237*]; ср. еще аналогичные грамоты конца XV — начала XVI в.: [РИБ, VI, № 110, 112, *747, 751, 752*; РФА, II, № 77, 79, 85, 97.I, 99, *253, 258, 272, 300, 303*]. Геннадий, архиепископ новгородский, в повольной грамоте на поставление Симона в митрополиты (1495 г.) пишет: «Что ми есте прислали грамоту, возвещаа нашему смиренью, что отец Зосима митрополит... оставил

стол рускиа митрополиа и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми омофор свой на престоле положил, и свидетеля на то Господа Бога нарицая, яко невозможно ему к тому святительская действовати, ни митрополитом нарицатися, и отойде в монастырь в смирено иноческое жительство...» [РИБ, VI, № 121, *834—835*]. Здесь цитируется типичная формула отписной грамоты, которую давали в подобных случаях архиереи и которую, видимо, потребовали от Зосимы. Тем более показательно, что Зосима считает для себя возможным «святительская действовати».

[35] Показательно в этом смысле, что Зосима окончил свои дни среди нестяжателей в Кирилловом Белозерском монастыре [ПСРЛ, XXX, 1965, *138*; Амвросий, 1827, *100—101*].

[36] Аналогичные протесты вызывает в дальнейшем наименование «Новый Иерусалим», данное патриархом Никоном основанному им Воскресенскому монастырю. [См.: Гиббенет, II, *25, 196—197, 367, 384*; Дело Никона, *306, 308, 447*; Каптерев, II, *482*; П. Смирнов, 1898, *010—011*; Никон, 1982, *149—160*; Перетц, 1900, *139, 166, 187—188*; Субботин, VII, *380, 421—422*; Субботин, VIII, *367*.]

[37] Ср.: «...смиреныи Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысящи лет, в неиже чаем всемирнаго пришествиа Христова» [Тихонюк, 1986, *61*; РИБ, VI, № 118, *800*; Идея Рима..., *124*].

[38] Ср.: «И якоже бысть в лето пръвое по вознесении Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа на небеса, събрашася апостоли въедино и засведетелствоваше, утвержаше веру, яже в Христа Бога. И по сшествии Святаго Духа на вся апостолы, бывшая тогда ту, утверъдивше веру, яже в Христа Бога, и запечатлевше Святым Духом, предаша Божии церкви и всем православным, верующим в Христа Бога. И разсеяшася по всеи вселеннеи и в вся языки, проповедающе веру, яже в Христа Бога, учаше и предаваше Божественая писания на утверьждение православныя веры, яже в Христа Бога, и крещаше в имя Отца и Сына и Святаго Духа вся языкы, и прославися Божественая вера Христова по всеи вселеннеи» [Тихонюк, 1986, *59*; РИБ, VI, № 118, *797*; Идея Рима..., *123*].

[39] Ср.: «И утвръди православную веру, яже в Христа Бога, и наречен бысть вторыи Констянтин» [Тихонюк, 1986, *60*; РИБ, VI, № 118, *798*; Идея Рима..., *124*]. Наименование князя Владимира «вторым (или новым) Константином» имеет давнюю традицию: так в «Повести временных лет» под 1015 г. (год смерти Владимира) о Владимире говорится «се есть новыи Костянтин великаго Рима» [ПСРЛ, I/1, 1926, *130*]; см. также в несторовом «Чтении о св. мучениках Борисе и Глебе»: «Се вторыи Костянтин в Руси явися» [Абрамович, 1916, *4*]; или в Житии князя Владимира «И бысть 2-и Костянтин в Русскои земли Володимер. Сеи есть новыи Костянтин великаго Рима...» [Зимин, 1963, *74*; Срезневский, 1897, *11*]; у Кирилла Туровского в службе на успение княгини Ольги: «Празднуим светло память честнаго князя Владимера... егоже вси днесь песньми похвалим достоино, аки новаго Костянтина» [Н. Никольский, 1907, *94*]; равным образом в «Слове о законе и благодати» Илариона Владимир именуется «подобником великого Коньстантина» [Молдован, 1984, *96—97*]. См. еще в послании Василия II патриарху Митрофану 1441 г.: «Взимает же к себе он великий новый Костяньтин, а реку, благочестивый царь русскиа земля Владимир, на свое отечьство... на русскую землю митрополита» [РИБ, VI, № 62, *527—528*]. Соответственно, Владимир, подобно Константину Великому, именуется «равноапостольным» (ср. ἰσαπόστολος).

Отметим, что как киевский князь Владимир, так и император Константин могли считаться прародителями московского великого князя. Так, митрополит Иона в послании киевскому князю Александру Владимировичу 1450 г. заявляет, что «христолюбивый великий князь Василей Василиевич» решил поставить его на митрополию, «ревнуя святыим своим прародителем, благочестивому святому первому православному, равному святым апостолом, царю Констянтину и великому князю Владимеру» [РФА, I, № 65, *216—217*; РИБ, VI, № 66, *560*).

[40] «Великие Минеи Четии» включали в себя, помимо житий святых, наиболее авторитетные «четьи» тексты, включая Новый Завет с толкованием, толковые Псалтыри, святоотеческие писания, праздничные и похвальные слова и т. п. В предисловии к «Великим Минеям Четиим» мит-

рополит Макарий заявляет, что здесь «все святыя книги събраны и написаны которые в руской земле обретаются» [см.: Иосиф, 1892, *2*; ср.: Евфимий, 1847].

[41] Эта фраза фигурирует затем и в так называемом «Послании к великому князю» или «Послании о крестном знамении», написанном, видимо, в 1523—1526 гг., которое может приписываться Филофею [Идея Рима..., *162—168*; Малинин, 1901, прилож., *49—56, 86—92*]; Н. В. Синицына называет автора данного послания «Продолжателем Филофея» или «Псевдофилофеем» [см.: Синицына, 1993, *XXVIII*; ср.: Идея Рима..., *162*]; об отношении «Послания на звездочетцев» и «Послания к великому князю» см. также: [Гольдберг, 1974, *79—86*]. Обращаясь к великому князю Василию Ивановичу, автор послания говорит: «Да аще добре устроиши свое царство, будеши сын света и граженин <гражданин> вышняго Иерусалима, яко же выше писах ти и ныне глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся християнская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти. Уже твое християнское царство инем не останется, по великому Богослову <то есть: по Апокалипсису>...» [Идея Рима..., *165*, ср. *168*; Малинин, 1901, прилож., *55—56*, ср. *54*].

[42] Еще яснее этот образ предстает в сочинении об обидах церкви («Послание к царю Ивану Васильевичу»), которое также обычно приписывается Филофею [Идея Рима..., *169—176*; Малинин, 1901, прилож., *57—66*]; см. об этом сочинении: [Гольдберг, 1974, *86—92*]; Н. В. Синицына видит в авторе этого сочинения одного из продолжателей Филофея [см.: Синицына, 1989, *XXVIII*; ср. Идея Рима..., *169*]. Апокалиптический рассказ о Жене, бегущей от Змия в пустыню, прямо истолковывается здесь как перемещение церкви из старого Рима сначала во второй, а затем в третий Рим: «Бежание жены в пустыню — от стараго Рима опресночнаго ради служениа <то есть служения на пресном хлебе, объединяющего католиков с иудеями>, понеже весь великый Рим падеся, и болит неверием Аполинариевы ереси неисцелно. В новый же Рим бежа, еже есть Костянтинь град, но ни тамо покоя обрет съединениа их ради с латынею на осмом съборе <речь идет о Флорентийской унии>, и оттоле костянтинопольскаа церькви раздрушися и положися в по-

прание, яко овощное хранилище <ср.: Пс. LVIII, 1; Ис. I, 8>. И паки в третий Рим бежа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святыа веры пусти беша и иже божествении апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божиа спасителнаа его же познати истиннаго Бога. И едина ныне святаа съборнаа апостольскаа церковь въсточнаа паче солнца в всей поднебесней светится, и един православный великий руский царь в всей поднебесной, яко же Ной в ковчезе спасеный от потопа, правя и окормляа Христову церковь и утвержаа православную веру» [Идея Рима..., *171—172*, ср. *174—175*; Малинин, 1901, прилож., *62—63*].

[43] Ср. отождествление православных христиан с римлянами у Вальсамона в ответах на вопросы Марка, патриарха Александрийского (1195). По словам Вальсамона, православные христиане и суть римляне, независимо от их происхождения и от того, где они живут; поэтому, в частности, они должны подчиняться римскому праву [Раллис и Потлис, IV, *451*; ср.: Питсакис, 1989, *104*].

[44] Так, по утверждению Ивана Грозного, Христос «божественным своим рожеством Августа кесаря прославив в его же кесарьство родитися благоизволи, и его и тем вспрослави и распространи его царство, и дарова ему не токмо римскою властию, но и всею вселенною владети, и Готфы, и Савроматы, и Италия, вся Далматия и Натолия и Макидония и ино бо — Ази и Асия и Сирия и Междоречие и Египет и Еросалим, и даже до предел Перских» (послание А. И. Полубенскому [Иван Грозный, 1951, *200*]). Знаменательно при этом указание на вселенский характер государственного идеала: в центре этого вселенского организма оказывается Рим, а Иерусалим фигурирует лишь как далекая пограничная провинция.

Ср. в этой связи также рождественскую стихиру: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста...».

[45] Сходные идеи бытовали и на Западе [см., в частности: Ейтс, 1975, *3—4*; ср.: Канторович, 1957, *466*]. Характерно в этой связи изображение Августа на левой створке Миддельбургского алтаря Рожье ван дер Вейдена (XV в.): здесь изображено явление императору Богоматери с младенцем Хрис-

том, причем Август, стоя на коленях, молится явившемуся ему образу (собр. картинной галереи в Далеме, Берлин).

[46] Ср.: «О царствах же и о странах пременение — не от звезд сие приходит, но от все дающаго Бога. О семь пророк Исайя глаголеть: „Аще послушаете мене, благаа земнаа снесте, аще ли не послушаете, оружие вы поясть" <Ис. I, 19—20> — уста бо Господня глаголаша сиа. И паки вопросиша апостоли: „Господи, аще в лето се устраяеши царьство Израилево?". Исус же рече „Несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи своею областию" <Деян. I, 6—7>. Да внемли, Господа ради, в которую звезду стали христианьская царства, еже ныне вси попрани от неверных...» [Идея Рима..., *143—144*, ср. *154—155*; ср.: Малинин, 1901, прилож., *41*]. И еще здесь же: «А о седми планитах и о двунадесят зодеах и о прочих звездах и о злых часех и о нарожении человечьстем, в которую звезду или чяс зол или добр и получяа счастьком и богатьству и нищете и в нарожении добродетелем и злобам и долголетьству житиа и скращения смертию,— сиа вся кощуны суть и басни... Верующе в злыя дни и часы, да о сем покаяниа не приемлют, мнящеся, яко истинна суть, а в день судный страшен ответ приимут и с еретики осужени будут, пременивше свет на тму и истинну на лжу. Аще бы злыя дни и чясы сотворил Бог, почто грешных мучити ему?.. А звезды, яко же и преже рекох, не помогуть ничем, ни придадут, ни уимуть» [Идея Рима..., *142—143, 148*, ср. *154, 157*; ср.: Малинин, 1901, прилож., *39—40, 46*]. Соответственно, данное послание Филофея известно как под названием «Послание на звездочетцы и на латыны», так и под названием «Послание о злых днех и часех» [Малинин, 1901, прилож., *37*, примеч. 1] или же в более полном варианте «Послание о планитах и о зодеях и о прочих звездах, и о часех злых, и о рожении человечестем в которую звезду, и о богатстве и нищете прелщающихся» [Идея Рима..., *139—140*]; оно может называться также «Послание о числах лет и о преходных звездах» [Гольдберг, 1974, *72*, примеч. 17] — в последнем названии особенно явно звучит тема времени как основная тема этого сочинения.

[47] Скорее всего, имеется в виду толкование Иоанна Златоуста на Послание к римлянам (ср.: Римл. I, 5—8), где говорится, в частности: «...бысть град Римский аки на некоем

мира верху поставлен и от всех стран зримый...» [Апостол, 1784, л. 230, ср. еще аналогичное место на л. 228]. В Новом Завете слово «вселенная» (οἰκουμένη) может употребляться в значении «Римская империя» (Лк. II, 1).

[48] Ср. характерную описку в рукописном сборнике сочинений Ефрема Сирина [РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 126, л. 141об.]: *мирьскаго* вместо *римьскаго* [см.: Беляков и Белякова, 1992, *27*, примеч. 100]. В правилах Иоанна, митрополита русского, в Кормчей по Соловецкому списку конца XV в. [РГБ, Словецк. собр., № 1056—1065, л. 332] слово «миръскыи оуставъ» передает греч. ῥωμαϊκοὶ νόμοι [см. изд.: Бенешевич, II, *82—83*], т. е. отражается путаница: «римский—мирской».

Созвучие *Рим—мир* отражает, возможно, созвучие исходных латинских слов *urbs* и *orbis,* особенно заметное в сочетании *urbi et orbi* [ср.: Топоров, 1987, *203* сл.]. Ср. еще нередкое обыгрывание палиндромов *Roma* и *amor* [ср.: Канторович, 1957, *82*].

[49] Это восприятие Москвы соответствует восприятию Рима как вечного города, конец которого означает конец света [ср.: Канторович, 1957, *292—294*].

[50] Представление о том, что время имеет начало и конец, характерно именно для космологического сознания. Это представление обусловлено восприятием мира как тварного, сотворенного: предполагается, что время появляется с сотворением мира, с началом тварного бытия. [См.: Б. Успенский, 1988—1989/1996, *45* — наст. изд., *46—47*.]

[51] Лобное место впервые упоминается в одном из списков Степенной книги под 1549 г. [см.: Карамзин, VIII, примеч. 182; Снегирев, 1861; Снегирев, 1842—1845, *353*], и это, вообще говоря, может означать, что уже в это время в Москве совершалось шествие на осляти в Вербное воскресенье. По другим сведениям появление Лобного места относится к 1598—1599 гг.; так, в Пискаревском летописце читаем: «В том же году зделано Лобное место каменное...» [ПСРЛ, XXXIV, 1978, *202*]. Оба свидетельства не обязательно противоречат друг другу: можно предположить, что при Иване Грозном было воздвигнуто деревянное Лобное место, а при Борисе Годунове было построено соответствующее каменное сооружение.

Как полагают, уже собор Троицы или Покрова на Рву (храм Василия Блаженного), построенный в 1555—1561 гг., должен был изображать иерусалимский храм царя Соломона [см.: Баталов и Вятчанина, 1988, *29* сл.; Баталов, 1990, *27—31*; Ильин, 1980, *68—71*; Лидов, 1990, *64*]; действительно, этот собор могли называть «Иерусалимом», и это связано, видимо, с тем, что именно сюда до середины XVII в. направлялось в Москве шествие на осляти в Вербное воскресенье (позднее шествие на осляти начиналось у Лобного места и направлялось в Успенский собор) [см.: К. Никольский, 1885, *79—94*]. Ср. сообщение Я. Стрейса: «говорят, что она <эта церковь> создана по образцу Иерусалимского храма, по имени которого она и названа» [Стрейс, 1935, *158*].

[52] Подложный дарственный акт императора Константина папе Сильвестру был составлен на Западе в VIII в. (подложность его была доказана в XV в. Лоренцо Валлой). В подлинности этого акта не сомневалась и восточная церковь (и он был известен в греческом и славя́нском переводах), однако здесь он был истолкован в том смысле, что прерогативы, дарованные Константином римскому папе, принадлежат и константинопольскому патриарху и вообще всем патриархам, имеющим апостольское преемство. [См.: Павлов, 1896, *18* сл].

Документ этот имел большое значение, между прочим, и для полемики о церковных владениях, актуальной для Московской Руси XV—XVI вв. [см.: Вечинский, 1969, *161* сл.; РФА, IV, прилож., № 47, 48, 51, *725—726, 745—746, 839*.]

[53] Характерным образом папа Сильвестр упоминается затем в чине венчания Бориса Годунова, а именно в молитве («Бог Богом и Господь Господем...»), которую читает патриарх при помазании царя [см.: Доп. АИ, I, № 145, *248*]. В чинах венчания Ивана Грозного и Федора Ивановича эта молитва не фигурирует.

Достаточно любопытна также икона Воздвижения 1660-х годов из праздничного ряда суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря (из собр. музея им. Андрея Рублева), где папа Сильвестр изображен на фоне константинопольской св. Софии между Константином и Еленой вместо иерусалимского патриарха Макария (то есть именно он, а не Ма-

карий воздвигает здесь крест). Это может объясняться как ассоциацией Сильвестра и Константина (которая непосредственно восходит к «Сказанию о вене Константиновом»), так и связью Сильвестра с иерусалимской тематикой (которая появляется в контексте шествия на осляти).

[54] С этим проектом, возможно, связано появление колокольни Ивана Великого, которая была либо достроена, либо выстроена снизу доверху в 1600 г. [Ильин, 1951, *82–83*]. Именно к этому времени относится построение каменного «Лобного места» (см. выше, примеч. 51).

К этому же времени относят и появление луковичных глав на московских церквах, которые отражают, видимо, представление об облике иерусалимского храма Воскресения; та же форма еще ранее обнаруживается в сионах, то есть дароносных сосудах, изображающих церковь, — форма сионов воспроизводит ротонду Воскресения, воздвигнутую над Гробом Господним в Иерусалиме, и при этом сами сионы именовались «иерусалимами» [см.: Лидов, 1990]. Ср. в этой связи заявление патриарха Никона о том, что всякая православная церковь есть образ иерусалимского храма: «И что суть множество повсюду святых церквей, еда не таяжде иеросалимская церковь и святый Сион?.. Не погрешает истины, аще кто нарицает предложение <то есть просфоромисание> святый Вифлиом и святилище, еже есть олтарь, гроб Христов. Ниже погрешит тот от истины, иже называет всякую православную церковь святый Сион или Новый Иеросалим» [Никон, 1982, *156, 158*].

Не случайно Никон называет «Новым Иерусалимом» основанный им Воскресенский монастырь (см. выше, примеч. 36); главный собор этого монастыря, опять-таки, мыслился как подражание храму царя Соломона. Храм царя Соломона и храм Воскресения (Гроба Господня), по-видимому, могли каким-то образом объединяться в культурном сознании.

[55] Русские книжники могут говорить в этой связи о престоле «святыя вселенскиа апостольскиа соборныя церкви, иже вместо римския <и> костянтинопольские просиявша в богоспасаемом граде Москве святаго и славнаго ея Успения пречистыя Богородицы, иже едина во всей вселенней наипаче солнца светится» [Идея Рима..., *157*, ср. *147, 152, 158*;

Малинин, 1901, прилож., *45, 50*]. Московский Успенский собор в Кремле символически представляет, таким образом, православную Церковь.

Необходимо отметить, что выражение «соборная апостольская Церковь», которое регулярно применяется к Успенскому собору [см., например: РИБ, XIII, *227*; ДРВ, VII, *141*; Посольская книга..., *132*], заимствовано из Символа веры, где оно означает Церковь в общем значении этого слова, а не церковь, относящуюся к конкретному зданию. Очевидно, что соответствующему переосмыслению способствовала многозначность слова «собор», означающего как храм, так и собрание (совокупность верующих).

[56] Соответственно, в послании патриарха Филарета персидскому шаху Аббасу, увещевающем его перейти в православие, Москва именуется «новым Израилем, вторым <то есть новым> Римом» [РГБ, собр. Моск. Дух. Академии, № 214, л. 41об. — 42]. Ср. в «Повести града Иерусалима», известной с XVII в.: «...будет на Руси град Иерусалим начальный; и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божия» [Буслаев, 1859, *41*].

[57] Вместе с тем освобождение от татарского господства может трактоваться и в плане космологических представлений, когда в этом усматривается возвращение к начальному периоду русской истории. Ср. в «Казанской истории»: «И тако скончашеся цари ординьстии, и таковым Божиим промыслом погибе царство и власть великая Орды Златыя. И тогда великая наша Руская земля освободися от ярма и покорения бусурманского, и начат обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прилагатися. И взыде паки на предне свое величество и благочестие и доброту, якоже при велицем князи первом Владимире православном... И возсия ныне столный и преславный град Москва, яко вторый Киев, не усрамлю же ся и не буду виновен нарещи того, — и третий новый великий Рим, провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Руской земли...» [Каз. история, *310—312*].

[58] См., например, послания митрополита Ионы литовским епископам 1459—1460 гг. [РИБ, VI, № 81, 87, *623, 648—649*; РФА, I, № 51, *187*] или послание митрополита Филиппа в Новгород 1471 г. [РИБ, VI, № 102, *728—729*], а

также «Слово избрано еже на латыню...» 1461—1462 гг. [А. Попов, 1875, *384—385*]; такое же мнение, по-видимому, бытовало и среди греков — во всяком случае с ним полемизирует в 1463 г. Виссарион Никейский [см.: РФА, V, *999*]. Равным образом и старец Филофей пишет в своем «Послании на звездочетцев», что «Гречьское царство разорися и не созиждется... понеже они <греки> предаша православную греческую веру в латынство» [Идея Рима..., *144*, ср. *150, 155*; Малинин, 1901, прилож., *41—42*].

Если на Руси полагали, что Константинополь пал потому, что греки приняли унию (то есть изменили православию), то папа Николай V, напротив, объяснял падение Константинополя тем, что они от унии отказались (то есть изменили католичеству) [см.: Шевченко, 1955, *300, 309* и *317*, примеч. 62, *321*, примеч. 107]. В обоих случаях проявляются одни и те же представления о закономерностях исторического процесса. В одной из редакционных обработок послания Филофея обнаруживается, кажется, знакомство с этим мнением католиков: «И не дивися, избранниче Божий, яко латыни глаголють: наше царство Ромейское недвижимо пребывает, аще быхом неправе веровали, не бы Господь снабдел нас. Не подобает нам внимати прелести их, воистинну суть еретици, своею волею отпадъша от православныя христианьскыя веры...» [Идея Рима..., *150*; Малинин, 1901, прилож., *42*].

59 Ср. затем у Симеона Полоцкого в «Вертограде многоцветном»;

На Константине царство в Царьграде начася,
На тезоименитом онаго скончася.

Весьма характерны в этом смысле старообрядческие слухи в середине XIX в.: после победы над Наполеоном в Царьграде воцарился Константин, который затем погибнет от очередного воплощения Антихриста [Н. Покровский, 1992, *203*].

60 На самом деле в это время было еще одно независимое православное государство, а именно Грузия — Грузия, однако находилась на далекой периферии и как бы выпадала из русского восприятия истории.

61 См. об этом в грамоте константинопольского патриарха Антония к великому князю Василию Дмитриевичу 1393 г.

[РИБ, VI, прилож., № 40, *274* сл.; ср.: Дьяконов, 1889, *14, 25—26*; Савва, 1901, *201* сл.]. В дальнейшем в послании 1560 г. константинопольский патриарх Иоасаф II говорит об Иване IV как о «царе всех православных христиан» (βασιλεὺς... πάσης τῆς οἰκουμένης τῶν ὀρθοδόξων χριστιάνῶν) [Регель, 1891, *83*; ср.: Ольшр, 1946, *362*]. Ср. также ниже, примеч. 64.

62 В послании митрополита Ионы во Псков 1453—1458 гг. [РИБ, VI, № 90, *673*; РФА, I, № 43, *169*] Василий II именуется «царем русьским»; так он называется и в летописи под 1472 г. [ПСРЛ, XXV, 1949, *260*]; как отмечают Г. В. Семенченко и А. И. Плигузов в комментарии к посланию Ионы, это — первый, хотя и неофициальный документ, где московский великий князь называется таким образом [см.: РФА, V, *983*]; затем в «Слове... на латыню» 1461—1462 гг. — сочинении, специально посвященном обоснованию автокефалии Русской церкви,— он же последовательно именуется «царем всея Руси» [А. Попов, 1875, *379, 382, 384, 392, 393, 395*]. В текст официального документа, по данным тех же исследователей, титул «царь всея Руси» попадает лишь в 1474 г.: так именует Ивана III и его сына Ивана Молодого договор Новгорода и Пскова с Дерптским епископством [Грамоты Новгорода и Пскова... № 78, *133*]. [Ср.: Водов, 1988, *58—60*.]

В дальнейшем такое наименование становится обычным. Один из хронографов говорит, что Василий III «титлу великия державы себе состави и тако в посольских грамотах и в летописных исторьях писати себе повеле, им же званьем в руской земле даже и от великаго князя Рюрика никто от рода их таковым самодержательством не писашеся и не нарицашеся, якоже сице сей: Божиею милостию царь и великий князь... и всея Русии государь и обладатель» [А. Попов, 1869, *181—182*].

63 С середины XV в. московский великий князь называет себя «господарь (государь) всея Руси», в результате чего титулы главы государства и главы церкви — митрополита «всея Руси» — обнаруживают полный параллелизм. Впервые такое наименование («осподарь всея Руси») встречается на монетах Василия II конца 1440-х годов [см.: Орешников, 1910, № 545, 579, 586, 602, 611, 613, 615, 617—619, 625, 627—629, 632, 634, 637; ср.: Чернявский, 1955, *359*, примеч. 65;

Алеф, 1959, *6*], и это совпадает, по всей видимости, с поставлением митрополита Ионы без санкции Константинополя (1448), следствием которого явилось образование Русской автокефальной церкви. Уместно отметить в этой связи, что слово «господарь» как элемент великокняжеского титула приходит из канцелярии митрополита Ионы [см. Золтан, 1983, *93—101*; ср.: Золтан, 1987, *39, 65* сл.]; осенью 1454 г. митрополит Иона впервые называет московского великого князя (Василия II) не «старейшим братом» удельных князей, а их «осподарем» [РФА, V, *1016*]. При Иване III данное наименование оказывается устойчивым компонентом великокняжеского титула [см.: Шефтель, 1979, *64—65*].

[64] Наличие в Москве царя является основным аргументом при учреждении патриаршества: Москва получает патриарха именно как Царствующий Град, то есть на том же основании, которое определило в свое время (согласно 28 канону Халкидонского собора) особое иерархическое место константинопольского патриарха [см.: Подскальский, 1989, *432*]. Отметим в этой связи, что начиная с Бориса Годунова Москва называется Царьградом; патриарх Иов говорит в «Повести о житии царя Федора Ивановича»: «Сей же изрядный правитель Борис Федоровичь... царьствующи богоспасаемы град Москву, яко некую невесту, преизрядною лепотою украси... и величества ради и красоты проименова его Царьград» [ПСРЛ, XIV/1, 1910, *7*]; ср. также выражение «Царствующий град» как наименование Москвы в повестях о смутном времени (например, у Авраамия Палицына или в так называемой «Рукописи Филарета» см.: [РИБ, XIII, *978, 979, 1025, 1027*; Муханов, 1837, *40—42*; ср.: Устрялов, II, *317*]). В грамоте константинопольского собора 1590 г. об учреждении патриаршества в Москве говорилось: «яко един сей есть ныне на земли царь великий православный, да недостойно было не учинити воли его» [Посольская книга... *69*; Регель, 1891, *86*]. См. еще послания александрийского патриарха Мелетия Пигаса к патриарху Иову и к царю Федору Ивановичу от 1593 г. [Регель, 1891, *97, 100*; Малышевский, II, *6, 9*] и деяния константинопольского собора 1593 г. [Фонкич, 1987, *20*; П. Успенский, 1865, *243*; ср.: Деяния 1654 г., л. 10]; деяния эти были практически написаны Мелетием Пигасом

(см. об этом в его посланиях к Иову и к Федору Ивановичу: [Регель, 1891, *97, 100*; Малышевский, II, *6, 9*]). Совершенно так же в настольной грамоте, данной Филарету Никитичу при его поставлении в «патриарха царствующаго града Москвы», иерусалимский патриарх Феофан говорит о царе Михаиле Федоровиче «яко един есть он ныне на земли царь великий и благочестивый и инаго ныне такова истиннаго во всей вселенной под небесем и под солнцем на земли не обретаю» [Фонкич, 1989—1990, *54*, ср. *50—51*; ср. также: Кормчая, 1653, л. 15].

Характерна в этом смысле реакция константинопольского патриарха Иеремии II, которому в 1589 г. было предложено переселиться в Россию и при этом жить во Владимире, как историческом седалище Русской церкви; Иеремия, который в принципе склонен был переселиться в Россию (ср. свидетельства Дорофея Монемвасийского и Арсения Элассонского [Лебедева, 1968, *93*; Дмитриевский, 1899, *83, 89*]) — до этого обсуждались планы перенесения патриаршей резиденции в Киев или другие города Речи Посполитой [см.: Яковенко, 1991, *207* и сл.], — настаивал на том, что патриарх должен находиться там же, где находится царь, то есть в Москве: «занеже патриархи бывают при государе всегда. А то что за патриаршество, что жити не при государе, тому статся никак не возможно» [Посольская книга..., *37*; Шпаков, 1912, прилож. II, *141*; Николаевский, 1879, *404*].

Не вполне ясно, какой титул носил бы Иеремия, если бы он переселился в Россию: по свидетельству Арсения Элассонского, он должен был бы именоваться «патриархом Московским и всея России»; в другом месте, однако, Арсений говорит, что Иеремии было предложено «быть патрйархом Владимира, Москвы и всей России и называться великим и всей вселенной» [см.: Дмитриевский, 1899, *83, 90*]. Как бы то ни было, речь не шла об отказе Иеремии от константинопольской кафедры, то есть, переселившись в Россию, Иеремия оставался бы константинопольским патриархом (подобно тому, как патриархи константинопольские, переехав в Никею после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г., продолжали именовать себя «константинопольскими», а папы римские, переселившись в Авиньон в 1305 г., продолжали называться «римскими»): таким образом, заявляя о своем

желании жить в Москве, он фактически исходит из признания Москвы Новым Константинополем, то есть Третьим Римом. Характерно в этой связи мнение Флетчера, который находился в Москве во время приезда Иеремии и учреждения патриаршества: он полагал, что Иеремия отказался не от московского, а от константинопольского престола и передал свои полномочия митрополиту московскому (Иову), который и был возведен в патриархи; таким образом, по мнению Флетчера, константинопольский престол был перенесен в Москву и московский патриарх получил власть и юрисдикцию, принадлежавшую ранее патриарху константинопольскому [см.: Флетчер, 1966, *111*; Флетчер, 1905, *92*].

В дальнейшем патриарх Игнатий, поставленный при Лжедмитрии (в 1605 г.), может считаться лжепатриархом именно потому, что он был поставлен «от неправедного царя» («Известие о начале патриаршества в России и о возведении на патриаршеский престол Ростовского митрополита Филарета Никитича и чин поставления его» [Доп. АИ, II, № 76, *195*]).

[65] Подробнее об этом сочинении см. выше (примеч. 41).

[66] Под «Аполинариевой ересью» (речь идет об Аполлинарии Лаодикийском) имеется в виду служение на опресноках в католическом богослужении; с точки зрения православных, использование в богослужении хлеба без дрожжей означает отрицание человеческой природы Христа; одновременно католики сближаются с иудеями, у которых также пресный хлеб имеет культовую функцию. Ср. выше, примеч. 42.

[67] Согласно Уложенной грамоте на церемонии учреждения патриаршества патриарх Иеремия говорил, обращаясь к царю Федору Ивановичу: «Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, вторый же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы от безбожных турок обладаем, твое же, о благочестивый царю, великое Росийское царствие, третей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое в едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися в всей вселенней, во всех христианах, и по Божию промыслу и пречистые Богородицы милости и молитв ради новых чюдотворцов великого Росийского царствиа Петра и Алексея и Ионы и по

твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом, сие превеликое дело исполнитца» [Идея Рима..., *187*; СГГиД, № 59, *97*; Шпаков, 1912, прилож. II, *42*]; ср. затем сходное место в послании Федора Ивановича к Иеремии 1592 г. [Посольская книга..., *107—108*]. Эти слова патриарха Иеремии вошли затем в русскую Кормчую книгу [см.: Кормчая, 1653, л. 15—16об.].

[68] При этом издавна пророчество о конце света связывалось на Руси с представлением о том, что Россия и Греция поменяются местами: «Повесть временных лет» под 1071 г. сообщает о появлении волхва, который предвещал, что реки потекут вспять, земли перейдут с места на место и греческая земля станет там, где стоит русская, а русская окажется на месте греческой [ПСРЛ, I/1, 1926, *174*]. Поскольку эсхатологические переживания закономерно переплетаются с мессианистическими, падение Константинополя, воспринятое на фоне пророчеств такого рода, понимается как указание на мессианистическую роль России как оплота православия и предводительницу христианского мира.

[69] Такого рода восприятие со всей отчетливостью проявляется в прениях Арсения Суханова с греками (1652 г.): «Что у вас не было доброго, то все к нам к Москве перешло. И все ваше начало к нам перешло. Первое начало — был у вас царь благочестивый, а ныне нет; и в то место воздвиг Господь Бог и на Москве царя благочестиваго... И в то место у нас ныне на Москве патриарх вместо костянтинополского, не токмо якож вторыи по римском величатъся, но якож и первыи епископ римскии, сииречь якож древнии и папа благочестивыи...» [Белокуров, II, *93—94*, ср. *168—169*]. И далее Арсений читает грекам «Повесть о белом клобуке» и заявляет им: «Слышите, греки, и внимайте, и не гордитеся и не называйте себя источником, яко се ныне Господне слово збылося на вас: были вы первые, а ныне стали последнии; а мы были последнии, а ныне первые» [Белокуров, II, *99—100*, ср. *169—171*].

Как видим, Арсений Суханов может уподоблять патриарха московского не только патриарху константинопольскому, но и непосредственно папе римскому; московский патриарх так же, как некогда папа римский, возглавляет церковь, тогда как греческие патриархи оказываются по отношению к нему

в подчиненном положении, то есть на положении митрополитов: «Егда в Цареграде был царь благочестивый един под солнцем, он учинил четырех патриархов да папу в первых; и те патриархи были в одном царстве да пятой папа под единым царем и на соборех собиралися патриархи по его царскому изволению. А ныне вместо того царя на Москве государь царь благочестивой во всей подсолнечной един, и царство его христианское у нас ныне Бог прославил государство московское, якоже и древле у вас; вместо папы устроил государь царь в царствующем граде Москве патриарха, а вместо четырех патриарх на государьственных местех четырех митрополитов» [Белокуров, II, *164*, ср. *87*]. Соответственно, по словам Арсения, московский патриарх «украшает... церковь Христову, якоже древний благочестивый папа в Риме» [Белокуров, II, *169*, ср. *66—67, 160*].

[70] Некоторые исследователи пытаются усмотреть прямую связь между болгарским восприятием истории и последующей русской доктриной «Москва — Третий Рим» [ср. Шедер, 1929, *1—15*],— но, кажется, без достаточных оснований. Р. Поуп ссылается в этой связи на болгарский апокриф, где говорится о трех царствах — греческом, алеманском и болгарском, которые соответствуют царству Отца, Сына и Святого Духа [см.: Поуп, 1974, Поуп, 1975]; он полагает, что Филофей знал этот текст, и рассматривает его как один из возможных источников его послания. С этим, однако, трудно согласиться. Между прочим, Р. Поуп не обратил внимания на то очевидное обстоятельство, что в цитируемом им тексте находит отражение теория Иоахима Флорского; эта теория, поскольку мы знаем, была чужда русским книжникам.

[71] По словам Э. Канторовича, «Jerusalem means timeless Eternity rather than continuity within Time» [Канторович, 1957, *83*].

POSTSCRIPTUM

Данная работа (которая была опубликована в 1996 г.) вызвала критические замечания Н. В. Синицыной [см.: Синицына, 1998, *122*, примеч. 14, ср. *124—125*]. Н. В. Си-

ницына оспорила вывод о том, что в первоначальной версии «Изложения пасхалии» (1492 г.) Константинополь назывался не «Новым Римом», а «Новым Иерусалимом», тогда как выражение «Новый Рим» (применительно к Константинополю) появляется в переработке этого сочинения, выполненной в 1495 г. в кругу игумена Троице-Сергиева монастыря Симона Чижа, будущего митрополита. Этот вывод был сделан И. А. Тихонюком, опубликовавшим «Изложение пасхалии» по древнейшим спискам [см.: Тихонюк, 1986]. Поскольку Москва понимается в «Изложении пасхалии» как новый Константинополь, то или иное определение Константинополя (как «Нового Иерусалима» или как «Нового Рима») отражает соответствующее восприятие Москвы; мы исходим из того, что Москва сначала понималась как новый Иерусалим, и лишь затем стала восприниматься как новый Рим, то есть теократическое государство становится империей.

И. А. Тихонюк опубликовал «Изложение пасхалии» по пяти спискам. В четырех списках Константинополь определяется как «Новый Иерусалим» и пасхалия начинается с 7001 г. Однако в одном списке — сборнике из Троице-Сергиева монастыря [РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 46] — Константинополь определяется как «Новый Рим»; при этом пасхалия начинается здесь с 7004 г., что и дает основание рассматривать троицкий список как вторичный.

Возражая против этого, Н. В. Синицына указывает, что л. 94—96об. троицкого сборника, содержащие пасхальные таблицы (ошибка — должно быть: л. 94—94об.), написаны другим почерком и, следовательно, не могут служить основанием для датировки той версии «Изложения пасхалии», которая представлена в данном сборнике.

Н. В. Синицына ошибается. Как показал Б. М. Клосс [см.: Клосс, II, *163—164*], пасхальные таблицы в данной рукописи написаны той же рукой, что и «Изложение пасхалии».

Троицкий сборник [РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 46] представляет собой конволют из трех рукописей. Первая из них, которая, собственно, нас и может интересовать, содержит Псалтырь, Четвероевангелие и другие произведения, среди которых находится и «Изложение пасхалии» вместе с пасхальными таблицами. Эта рукопись представлена на л. 1—94об. сборника и написана двумя писцами. Первым писцом написаны л. 1—26, второй писец писал всю оставшуюся часть: начав с последних двух строк на л. 26, он переписал весь текст на л. 27—94об. Вот что говорит Б. М. Клосс: «Предисловие к пасхалии на л. 93об. — 94 он <этот писец> писал еще в сжатой манере, поскольку на последнем листе тетради (л. 94) необходимо было разместить оставшуюся пасхалию (безнадежная задача!), но он вышел из положения тем, что начал пасхальные таблицы не с 7001, а с 7004 г. (то есть с того года, в котором он переписывал текст) — поэтому он стал писать в более свободной манере (л. 94—94об.). Это обстоятельство и ввело в заблуждение Синицыну, посчитавшую, что текст пасхалии выполнен особым почерком. На самом деле пасхальные таблицы на л. 94—94об. переписаны тем же вторым писцом... Следовательно, первая рукопись сборника Троиц. № 46 написана около 1495 г. (филигрань: Три горы под крестом — типа Лихачев, № 1272 (1497 г.) — не противоречит указанной датировке). Переработка пасхальных таблиц определяет вторичность того варианта Предисловия к пасхалии, который содержится в Троиц. № 46 (с чтением „Новый Рим“), и датирует его 1495 г.».

ЦАРЬ И САМОЗВАНЕЦ

САМОЗВАНЧЕСТВО В РОССИИ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

1. Самозванчество не представляет собой чисто русского явления, но ни в какой другой стране явление это не было столь частым и не играло столь значительной роли в истории народа и государства [ср.: Чистов, 1967, *29*]. Историю России нельзя написать, обходя проблему самозванчества: по словам Ключевского, «у нас с легкой руки первого Лжедимитрия самозванство стало хронической болезнью государства: с тех пор чуть не до конца XVIII в. редкое царствование проходило без самозванца» [Ключевский, III, *26*]. С начала XVII и до середины XIX в. едва можно обнаружить два-три десятилетия, не отмеченные появлением нового самозванца на Руси; в некоторые периоды самозванцы насчитываются десятками [Чистов, 1967, *32, 179—180*].

Корни этого явления остаются до конца не выясненными. Исследователи по большей части пытались решить проблему самозванчества в социальном или политическом ключе — в социальном плане самозванчество трактуется как одна из специфических и устойчивых форм антифеодального движения, тогда как в политическом плане оно предстает как борьба за власть. Однако ни тот ни другой подход не выявляет специфики самозванчества как культурного явления: как мы увидим ниже, самозванчество в широком смысле отнюдь не всегда связано с социальными движениями и совсем не обя-

зательно связано с борьбой за реальную власть. Для понимания сущности самозванчества необходимо, очевидно, вскрыть культурные механизмы, обусловливающие данный феномен, то есть обратиться к рассмотрению (в историческом ракурсе) идеологических представлений русского общества. Существенный шаг в этом направлении был сделан К. В. Чистовым, который весьма убедительно показал связь самозванчества с утопической легендой о возвращающемся царе-избавителе: самозванчество, с точки зрения Чистова, и представляет собой реализацию этой легенды [Чистов, 1967]. Принимая целиком выводы Чистова, мы должны отметить, что его объяснение не является исчерпывающим. Этот подход, вообще говоря, объясняет не столько появление самозванца, сколько общественную реакцию на его появление, то есть тот отклик и ту поддержку, которые он получает в народных массах; вместе с тем он акцентирует важный аспект интересующего нас явления, а именно веру в самозванца. Очевидно, между тем, что проблему самозванчества невозможно решить, не углубляясь в психологию самозванцев, то есть в тот круг представлений, который непосредственно мотивировал их действия. Мы попытаемся показать, что в основе этой психологии лежат религиозные представления; иначе говоря, мы рассмотрим религиозный аспект самозванчества как явления русской культуры.

2. Совершенно очевидно, что психология самозванчества непосредственно связана с отношением к царю, то есть с особым восприятием царской власти. Самозванцы появляются в России лишь тогда, когда в ней являются цари, то есть после установления и стабилизации царской власти (случаи самозваного притязания на княжеский престол неизвестны). Между тем специфика отношения к царю определяется прежде всего восприятием царской власти как власти сакральной, обладающей божественной природой. Можно полагать, что самозванчество как типичное для России явление связано именно с сакрализацией царя (которая, в свою очередь,

связана с византизацией монаршей власти). Более того: появление самозванцев может как раз свидетельствовать о начинающемся процессе сакрализации монарха[1]; не случайно, может быть, первый самозванец появляется в России вскоре после того, как в церемонию поставления на царство входит, наряду с коронацией, миропомазание, что как бы придает царю особый харизматический статус: в качестве помазанника царь уподобляется Христу (ср.: χριστός «помазанник») и, соответственно, с начала XVIII в. может даже именоваться «христом»[2].

Необходимо отметить, что само слово «царь» выступает в Древней Руси как сакральное слово и, соответственно, характеризуется той неконвенциональностью в отношении к языковому знаку, которая характерна вообще для сакральной лексики; тем самым называние себя царем никак не может рассматриваться как чисто произвольный, волюнтаристский акт[3]. Капитан Маржерет говорит в своих записках (1607 г.): «В рассуждении титула русские думают, что слово *царь*, употребляемое русскими государями, важнее всех титулов на свете. Императора Римского они именуют *цесарем*, производя это имя от Цезаря; прочих же государей *королями*, подражая полякам; владетеля персидского называют *кизель баша*, а турецкого *великий господарь Турский*, то есть великий господин Турецкий. Слово *царь*, по их мнению, находится в Св. Писании, где Давид, Соломон и другие государи названы: царь Давид, царь Соломон. Посему они говорят, что имя царя, которым Богу угодно было некогда почтить Давида, Соломона и других властителей иудейских и израильских, гораздо более прилично государю, нежели слово *цесарь* и *король*, изобретенное человеком и присвоенное, по их мнению, каким-нибудь завоевателем» [Устрялов, I, *254*]. Итак, имя царя признается созданным не человеком, но Богом; соответственно, царский титул противопоставляется всем остальным титулам, как имеющий божественную природу. Еще более существенно, что данное слово применяется к самому Богу: в богослужебных текстах Бог часто именуется царем, и отсюда устанавливается харак-

терный параллелизм царя и Бога, как бы исходно заданный христианскому религиозному сознанию[4], — параллелизм, выражающийся в таких парных словосочетаниях, как «Небесный Царь» (о Боге) — «земной царь» (о царе), «Нетленный Царь» (о Боге) — «тленный царь» (о царе)[5], ср. также наименование царя «земным богом», отмечающееся в России с XVI в.[6]

В этих условиях самый факт называния себя царем — независимо от обладания действительной властью — имеет несомненный религиозный аспект, так или иначе означая претензию на сакральные свойства. Характерно, что Лжедмитрия называют так, как называют Христа, — «праведное солнце»[7]; в Баркулабовской летописи о нем говорится: «онъ есть правдивый певный црь восточный дмитръ ивановичъ праведное слнце» [Войтович, 1977, *198*] — насколько нам известно, это первый случай такого наименования по отношению к царю[8]. В этом смысле самочинное объявление себя царем может быть сопоставлено с провозглашением себя святым, как это, например, имеет место у русских хлыстов и скопцов. Действительно, в некоторых случаях эти две тенденции совпадают: так, известный Кондратий Селиванов, в котором скопцы видели воплощение Христа, почитался одновременно и за императора Петра Третьего [Кельсиев, III, *62—98*]: согласно учению скопцов, «в начале был Господь Саваоф, потом Иисус Христос, а ныне Государь Батюшка Петр Феодорович, Бог над Богами и Царь над Царями» [Кельсиев, III, *75*; ср. еще *81*]. Равным образом скопческая «богородица» Акулина Ивановна признавалась как Богородицей, так и императрицей Елизаветой Петровной и, соответственно, считалась матерью Кондратия Селиванова как царя и Бога [Кельсиев, III, *63, 81, 106—107*][9]; другая «богородица» скопцов, Анна Софоновна, считала себя великой княгиней Анной Феодоровной, супругой наследника цесаревича Константина Павловича [Кельсиев, III, *108*].

Вообще наряду с самозванцами, принимавшими имя того или иного царя, в России существовали самозван-

цы, принимавшие имя того или иного святого или же претендовавшие на какие-то специальные полномочия, полученные свыше; в некотором смысле это явления одного порядка. Так, например, в первой половине XVIII в. в Сибири появляется самозваный Илья-пророк [см.: Н. Покровский, 1972]; отметим, кстати, что и в упомянутом выше Кондратии Селиванове могли видеть Илью-пророка[10]. В конце XVII в. Кузьма Косой (Ельченин), возглавивший на Дону одно из старообрядческих движений, называл себя «папой» [Соловьев, VII, *429*] и утверждал, что он должен поставить на трон царя Михаила [Дружинин, 1889, *97, 148, 267, 277*], которого при этом он признавал самим Богом[11]; согласно же другим сведениям, он сам себя считал царем Михаилом, то есть и царем и Богом вместе [Чистов, 1967, *90*; ср.: ДАИ, XII, № 17, *139, 196*][12]. Самозваные цари Михаилы, так же как и люди, считавшие своей миссией возвести царя Михаила на престол, появлялись в России и позже.

3. Идея богоустановленности царской власти определяет актуальную для России — в частности, для России XVII в. — дифференциацию царей «праведных» и «неправедных», где *праведный* означает не «справедливый», но «правильный». Так, Иван Тимофеев различает в своем «Временнике» царей подлинных («первосущихъ», «истинѣйшихъ и природныхъ») и царей по внешнему подобию («не сущихъ», «чрезъ подобство наскакающихъ на царство») [РИБ, XIII, *300, 393*]. Ни узурпация престола, ни даже законное в обрядовом отношении поставление на престол (венчание на царство) еще не делают человека царем. Не поведение, но предназначение определяет истинного царя; поэтому царь может быть тираном (как, например, Иван Грозный), но это ни в коей мере не говорит о том, что он не на своем месте. Итак, различаются цари по Божьему промыслу и цари по собственной воле, причем только первые признаются «царями»; иначе говоря, различаются безусловный и условный (конвенциональный) смыслы слова *царь*. Поэтому Лже-

дмитрий, в отличие от Ивана Грозного, с точки зрения Ивана Тимофеева, не является царем (хотя он и был законно поставлен на царство), он — «самоцарь» [РИБ, XIII, *351*]. Равным образом и Борис Годунов, по мысли того же автора, задумал «самохотящъ намъ поставитися», «самоизволнѣ» сел на престол [РИБ, XIII, *326, 337, 356*], и поэтому Иван Тимофеев царем его не признает; так же он относится и к Василию Шуйскому [см.: Вальденберг, 1916, *362, 364, 365, 369, 372*].

Напротив, царь Михаил Федорович, как это подчеркивается в «Сказании» Авраамия Палицына, «не отъ человѣкъ, но во-истинну отъ Бога избранъ» [РИБ, XIII, *1237*], причем это понимается не в том смысле, что избранием на земском соборе руководила воля Божия, а в том, что Михаил Федорович был еще «прежде рожденіа его отъ Бога избранный и изъ чрева матерня помазанный» [РИБ, XIII, *1247*], и земский собор лишь как бы угадал это предначертание [см.: Вальденберг, 1916, *366*]; древнерусские книжники при этом не сообщают каких-либо практических указаний, позволяющих отличить истинного царя от неистинного.

Равным образом в «Послании на Угру» архиепископа ростовского Вассиана (Рыло) 1480 г., обращенном к Ивану Третьему, Вассиан противопоставляет татарского хана (Ахмата) как царя неподлинного — самозванца и узурпатора, который «разбойнически поплѣни всю землю нашю, и поработи, и воцарися... не царь сый, ни от рода царьска», — Ивану как царю истинному, «Богом утвержденному»: «И се убо который пророкъ пророчества, или апостолъ который или святитель научи сему богостудному и скверненому самому называющуся царю повиноватися тебѣ, великому Русьскыхъ странъ хрестьянскому царю» [ПСРЛ, VI, 1853, *228*; ср.: ПСРЛ, VIII, 1859, *211*]; надо иметь в виду, что в период татарского владычества хана именовали на Руси «царем», но этот царь признается теперь самозванцем (к этому вопросу мы еще вернемся ниже). Ср. также сходную мотивировку в обличительном послании духо-

венства во главе с Ионой (будущим митрополитом) князю Дмитрию Шемяке 1447 г., призывающем его покориться князю Василию Темному: «Или, господине,— спрашивают Шемяку духовные пастыри,— по нужи смѣемъ рещи, ослѣпила тя будеть душевная слѣпота, возлюбленіемъ временныя и преходящія и помалѣ ни во что же бывающія чести и славы княженья и начялства, еже слышатися зовому и именовану быти Княземъ Великимъ, а не отъ Бога дарованно?» [АИ, I, №40, *79*, ср. также *82*][13]. И в данном случае самозваная власть (власть по внешнему подобию) противопоставляется власти богоданной (власти по природе), власть от себя противопоставляется власти от Бога: уместно отметить в этой связи, что именно Василий Темный впервые на Руси (то есть первым из русских князей) более или менее последовательно именуется «царем» и «самодержцем»[14] — в частности, «царем» называет его митрополит Иона[15], который и является, возможно, автором цитированного послания 1447 г.; таким образом, и в этом случае речь идет, в сущности, о богоизбранности царской власти.

Если истинные цари получают власть от Бога, то ложные цари получают ее от дьявола [см.: Вальденберг, 1922, *223—224*]. Даже церковный обряд священного венчания на царство и миропомазания не сообщает ложному царю благодати, поскольку от этих действий сохраняется лишь видимость, в действительности же его венчают и мажут бесы по приказанию дьявола (см. об этом во «Временнике» Ивана Тимофеева [РИБ, XIII, *373*]). Соответственно, если подлинный царь может уподобляться Христу (см. выше) и восприниматься как образ Бога, живая икона[16], самозванец может восприниматься как лже-икона, то есть идол. Тот же Иван Тимофеев в своем «Временнике» говорит о Лжедмитрии: «Еще ему внѣ сушу предѣлъ Рускія земля, самохотнѣ повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася» [РИБ, XIII, *367*]; итак, царь как икона противопоставляется самозванцу как идолу.

4. Представление о божественном предназначении подлинного царя, об отмеченности его Божиим избранием со всей отчетливостью проявляется в исключительно устойчивом представлении об особых «царских знаках» — обыкновенно это крест, орел (то есть царский герб) или солярные знаки,— будто бы имеющихся на теле царя и свидетельствующих о его избранности. Это поверье играло важную роль в мифологии самозванчества: согласно многочисленным историческим и фольклорным источникам, именно с помощью «царских знаков» самые разные самозванцы — например, Лжедмитрий, Тимофей Акундинов, Емельян Пугачев и другие — доказывали свое царское происхождение и свое право на царский престол, и именно наличие каких-то знаков на их теле заставляло окружающих верить им и поддерживать их [см.: Чистов, 1967, *44, 66, 67, 71, 86, 118, 126, 127, 148—149, 185, 210*]. Так, например, в 1732 г. в Тамбовской губернии появился нищий, который заявил: «Я не мужик и не мужичий сын: я орел, орлов сын, мне орлу и быть. Я царевич Алексей Петрович... есть у меня на спине крест и на лядвее родимая шпага» [Есипов, 1880, *422*; Чистов, 1967, *126*]. Ср. материал следственного дела о Пугачеве: «И, побыв у Ереминой Курицы <*Еремина Курица* — имя казака> два дни, оной позвал ево, Емельку, в баню, и он ему сказал: „У меня рубашки нет". И Еремина Курица сказал: „Я де свою рубашку дам". И потом пошли только двое в баню. А как взошли в баню, и он, Емелька, разделся, то увидел Еремина Курица на груди под титьками после бывших у него, Емельки, от болезни ран знаки и спросил ево, Емельку: „Што у тебя это такое, Пугачов, на груди та?" И... он, Емелька, сказал Ереминой Курице: „А это знаки государския". И Еремина Курица, услыша оное, сказал: „Хорошо, коли так!"». И далее в том же деле читаем: «А как сели, то Караваев говорил ему, Емельке: „Ты де называешь себя государем, а у государей де бывают на теле царские знаки", то Емелька встал з земли и, разодрав у рубашки ворот, сказал: „На вот, коли вы не верите, што я государь, так смотрите — вот вам царский знак". И показал сперва

под грудями... от бывших после болезни ран знаки, а потом такое же пятно и на левом виске. Оные казаки Шигаев, Караваев, Зарубин, Мясников, посмотря те знаки, сказали: „Ну, теперь верим и за государя тебя признаем“» [Восстание Емельяна Пугачева, *123, 125—126*; Чистов, 1967, *148—149*]. В 1822 г. некий мещанин Старцев писал императору Александру о человеке, выдававшем себя за Павла Первого: «...известно мне, что он на теле своем имеет на крыльцах между лопатками возложенный крест, который никто из подданых Ваших иметь не может, кроме Высочайшей власти, а потому уповательно и на груди таковой иметь должен; по таковому имении возложенного на теле его креста быть должен не простолюдин и не из дворян и едва ли не родитель Вашего Императорского Величества...» [Кубалов, 1924, *166—167*; Чистов, 1967, *185*]. В 1844 г. крестьянин Клюкин говорил, что он был в бане с человеком, называвшим себя царевичем Константином Павловичем, «и видел у него грудь, обросшую волосами крестом, чего ни у одного человека не царской крови нет» [Чистов, 1967, *210*][17]. Примеры такого рода чрезвычайно типичны, и их легко можно было бы умножить. Нет никаких оснований всякий раз видеть в подобных случаях сознательную мистификацию: несомненно, и сами самозванцы могли быть убеждены в том, что наличие тех или иных знаков на их теле определенным образом свидетельствует о их отмеченности.

Вообще представление о богоизбранности, мистической предназначенности царя может объяснить, как кажется, не только специфическую концепцию царской власти в Древней Руси (о чем шла речь выше), но и психологию самозванца. При отсутствии сколько-нибудь четких критериев, позволяющих отличать подлинного царя от неподлинного, самозванец, по-видимому, может до какой-то степени верить в свое предназначение, в свое избранничество. Показательно в этом смысле, что наиболее яркие самозванцы — Лжедмитрий и Пугачев — появляются тогда, когда нарушен естественный (родовой) порядок престолонаследия и тот, кто реально

занимает царский трон, может, в сущности, сам трактоваться как самозванец. Так может восприниматься Борис Годунов, который, по выражению Ивана Тимофеева, «самоизволнѣ» сел на престол (см. выше), и так же, конечно, могла восприниматься Екатерина Вторая, вообще не имевшая никаких прав на русский трон. Наличие одного самозванца (в данном случае — самозванца на троне) провоцирует появление других: происходит как бы конкурс самозванцев, каждый из которых претендует на свою отмеченность (избранность). Как это ни парадоксально, в основе такой психологии может крыться именно убеждение, что судить о том, кто есть подлинный царь, должен не человек, но Бог[18]. Тем самым самозванчество представляет собой вполне закономерное и логически оправданное следствие из того понимания царской власти, о котором мы говорили.

Одновременно специфическая психология самозванчества основывается в той или иной степени на мифологическом отождествлении[19]. Характерно в этом смысле, что Пугачев, называя самого себя Петром Федоровичем, именует своего ближайшего сподвижника И. Н. Зарубина-Чику «графом Чернышевым» [Документы ставки Пугачева, *55, 57, 127—139, 152* и др., № 50, 54, 156—176, 198 и др.][20]. И другой самозваный Петр Третий — скопец Кондратий Селиванов, о котором уже шла речь выше, — имел своего «графа Чернышева» (им был другой руководитель скопцов — А. И. Шилов [см.: Ливанов, I, *207—208*; Чистов, 1967, *182*]). Совершенно аналогично скопческая «богородица» Акулина Ивановна, называвшая себя «императрицей Елизаветой» (в конце XVIII в., то есть после смерти Елизаветы Петровны) — о ней мы также упоминали выше, — имела приближенную, называвшую себя Е. Р. Дашковой [Ливанов, I, *426*; Чистов, 1967, *182*]; то обстоятельство, что подлинная (а не самозваная) Е. Р. Дашкова была приближенной не Елизаветы, а Екатерины, лишь подчеркивает чисто функциональную роль наименования такого рода. В подоб-

ных случаях *имя* оказывается как бы функцией от *места*. Не менее примечателен портрет Пугачева из собрания московского Исторического музея, где изображение Пугачева написано поверх портрета Екатерины [Бабенчиков, 1933]: если портрет представляет в живописи параллель к собственному имени, то переписывание портрета адекватно акту переименования[21].

5. Итак, сама концепция царской власти в Древней Руси предполагает противопоставление истинных, подлинных царей и царей по внешнему подобию, то есть самозванцев. В этом смысле поведение самозванца предстает как карнавальное поведение — иначе говоря, самозванцы воспринимаются как *ряженые*.

При этом самозванчество очевидным образом связано с так называемой «игрой в царя», бытовавшей в Московской Руси в XVII в., — когда люди играли в то, что они цари, то есть *рядились* в царей, воссоздавая соответствующие церемонии. Так, в записной книге Московского стола под 2 февраля 1634 г. значится: «Тово жъ дни князь Матвѣй, князь Өонасей да князь Иванъ, да князь Ондрей Шеховскіе видѣли государьскіе очи, а сказано имъ передъ государемъ: въ прошломъ во 128 <то есть в 1620> году, извѣщалъ на васъ государю царю и великому князю Михайлу Өедоровичю всеа Русіи Ондрей Голубовской, что вы въ вечеру у Илейки Бочкина были и затѣйнымъ воровскимъ обычаемъ вы князь Өонасей, и князь Ондрей, и князь Иванъ и Илейка Бочкинъ называлъ тебя князя Матвѣя царемъ, а ты князь Матвѣй князя с братьею называлъ бояры, и сами вы въ томъ воровствѣ винились. И по боярскому приговору, за то воровство велѣно было вас казнить смертью. И государь царь великій князь Михайло Өедоровичъ всеа Русіи, по прошенью отца своево государева, великого государя, святѣйшаго патріарха Филарета Никитича московского и всеа Русіи, въ то время васъ пожаловалъ, въ смерти мѣсто велѣлъ вамъ животъ дать. И указалъ государь васъ за такіе ваши великіе вины розослать въ понизовые городы по тюрмамъ. А нынѣ государь царь и великій князь

Михайло Ѳедоровичъ всеа Русіи, для блаженные памяти отца своего государева, великого государя, святѣйшаго патріарха Филарета Никитича московского и всеа Русіи, пожаловалъ, велѣлъ васъ изъ опалы взять къ Москвѣ и велѣлъ вамъ свои государьскіе очи видѣть. И вамъ бы князю Матвѣю съ братьею впередъ свои великіе вины покрывать службою» [РИБ, IX, *550–551*, ср. также *529*].

Другое дело такого рода сохранилось в архиве Министерства юстиции. В 1666 г. в среду на первой неделе Великого поста тверской помещик Никита Борисович Пушкин подал в Москве челобитную, где извещал на своих крестьян «государево слово и дело»: «будто тверских моих деревнишек сельца Васильевского да сельца Михайловского крестьянишки мои завели неведомо какое воровство и, выбрав меж себя неведомо кого начальным человеком и называя его высоко, ходили с ним нынешней сырной <то есть масленой> недели в субботу и всполохи чинили с знамены и с барабаны и с ружьем». Из показаний по этому делу выяснилось, что мужики одного крестьянина «называли... меж себя высоким человеком — царем»; при этом избранного царем Митьку Демидова мужики носили «сквозь село на носилках, а на голове у него была воронка», «а перед ним несли варенец <заквашенное топленое молоко, представляющее собой ритуальную еду на масленицу> да навязав на шест соломы сноп <ср. ношение и сожжение соломенных снопов или соломенного чучела в обрядовых проводах масленицы> да лукошошное обычая <sic!> да вместо знамени навязав на шест платишка... да с собою поймали вместо ружья драницы <колотые дощечки в сажень длиной, употребляемые для кровли>». Затем крестьяне выбрали царем вместо Митьки Демидова Першку Яковлева, обрушившего на своих подданных царскую грозу: «в селе де Михайловском по Першкину приказу его ж братья крестьяне били батоги крестьянина — имени ему не упомнит — и он де им молился и говорил, что „Государь, пощади“»; «а на нем Першке в ту пору был кафтан зеленый, через плечо перевязь да на голове девичья лисья

шапка. Да навязали вместо знамени на шест фату» [см.: Полосин, 1926, *59—61*]. Обоим крестьянским «царям» отсекли по два пальца правой руки: их, а также их сообщников били кнутом «нещадно» и сослали с семьями в Сибирь [см.: Полосин, 1926, *62*]. Исключительно знаменательно, что все эти события происходили на масленой неделе и ознаменованы типичными атрибутами масленичного празднества (сноп соломы, варенец и т. п.). Переряживание в царя выступает, тем самым, как разновидность масленичного ряженья[22]. К сожалению, мы не знаем, когда именно, то есть в какое время года, «играли в царя» князья Шаховские, но есть все основания думать, что это происходило на святки или на масленицу.

«Игра в царя» нашла отражение не только в исторических, но и в фольклорно-этнографических документах. Характерное описание этой игры мы находим в одной сказке, записанной в Пермской губернии: «Ребенок растет не по годам, а по часам. Начал играть с товаришшами. Стали и г р а т ь в ц а р и. Кузнецов сын говорит товаришшам: „Кричите: воротись река назад! У ково воро́тицца, тот царь будет!“ — Те кричат, кричат — ничево: он скричал — и река воротилась. Стали играть другой раз. — „Кричите: приклонись к сырой земле лес!“ — Те кричат, кричат — ничево нет; он скричал — лес приклонился.— „Ну, во второй раз я царь!“ Стали играть третий раз. — „Кричите: утиши́сь в лесе тварь!“ <далее в тексте пропуск>. — „Ну, ребята, я царь! которова удушу, так суду нет!“ говорит. — Так и расписались они» [Зеленин, 1914, № 40, *271*]. Здесь очень ясно отражается представление о сакральных свойствах царя: «игра в царя» в этом контексте предстает как игра в сакральное, всемогущее существо.

«Игра в царя» представляет собой, в сущности, разновидность самозванчества, полностью освобожденную от каких бы то ни было политических притязаний,— так сказать, самозванчество в чистом виде. Не случайно «игра в царя» жестоко преследовалась в XVII в., и то обстоятельство, что, несмотря на преследования, игра эта все

же бытовала и даже оставила свой след в фольклоре, представляется в высшей степени знаменателным[23].

6. О том, насколько характерна «игра в царя» для Руси, говорит тот факт, что в ней могут принимать участие не только самозванцы, но и подлинные цари, которые заставляют другого человека быть царем фальшивым, неподлинным — царем по внешнему подобию. Так, Иван Грозный в 1567 г. велит одеть своего конюшего, боярина Ивана Петровича Федорова (Челяднина) — заподозренного в заговоре — в царское платье, дать ему скипетр и другие знаки царского достоинства и посадить на трон; затем, поклонившись ему в ноги и воздав все почести, полагающиеся царю, Грозный собственноручно убивает ряженого царя. Вот как описывает это событие А. Шлихтинг: «Когда он <И. П. Федоров> прибыл во дворец и тиран его увидел, то тотчас приказал дать ему одеяния, которые носил сам, и облечь его в них, дал ему в руки скипетр, который обычно носят государи, препоручил ему взойти на царственный трон и занять место там, где обычно сидел сам великий князь. Как только Иоанн <И. П. Федоров> исполнил это с тщетными оправданиями (нельзя ведь оправдываться перед тираном) и воссел на царственном троне в княжеском одеянии, тотчас сам тиран поднялся, стал перед ним и, обнажив голову, оказал ему почет, преклонив колена, и сказал ему так: „Ты имеешь то, чего искал, к чему стремился, чтобы быть великим князем Московии и занять мое место; вот ты ныне великий князь, радуйся теперь и наслаждайся владычеством, которого жаждал". Затем после короткого промежутка он снова начинает так: „Впрочем", сказал он, „как в моей власти лежит поместить тебя на этом троне, так в той же самой власти лежит и снять тебя". И, схватив нож, он тотчас несколько раз бросал его ему в грудь и заставлял всех воинов, которые тогда были, пронзать его ножами...» [Шлихтинг, 1934, *22*][24]. Сцена эта исполнена глубочайшего символизма: Грозный обвиняет И. П. Федорова в незаконном притязании на царский престол и делает его царем — но царем лишь по внешнему подобию, царем самозваным. Подобное поведение достаточно типично вообще для Грозно-

го, и оно, как мы увидим ниже, совсем не обязательно связано со стремлением избавиться от неугодного человека или же утолить жажду мести: скорее оно связано с маскарадом, переряживанием, присущим Грозному и его окружению[25],— с той игрой, которая внешне может напоминать юродство, хотя по существу глубоко от него отличается[26].

Еще более показательно, что в 1575 г. Иван Грозный венчает царским венцом Симеона Бекбулатовича, отдает ему весь свой царский чин, все знаки царского достоинства, а сам принимает имя Ивана Московского и играет роль простого боярина: по словам летописца, «произволил царь Иван Васильевич и посадил царем на Москве Симеона Бекбулатовича... и царским венцом его венчал, а сам назвался Иваном Московским, и вышел из города, жил на Петровке; весь свой чин царский отдал Симеону, а сам ездил просто, как боярин, в оглоблях, и как приедет к царю Симеону, ссаживается от царева места далеко, вместе с боярами» [Соловьев, III, *565*; Н. Лилеев, 1891, *25—26*; Николаев, 1904, *466—467*][27]. Над Симеоном Бекбулатовичем, по некоторым сведениям, был даже совершен священный обряд венчания на царство [Н. Лилеев, 1891, *26, 36*; ср., однако: Николаев, 1904, *467—468*], но и это не могло сделать его подлинным, настоящим царем[28]. Поставление на царство Симеона Бекбулатовича непосредственно связано с учреждением (или, точнее, возобновлением) опричнины, которое также имело подчеркнуто маскарадный характер: Грозный отдает Симеону Бекбулатовичу «земщину», а сам правит «опричниной»[29] — если название *земщина* соотносится с основной землей, то слово *опричнина* означает «отдельное, стороннее, кромешное»[30]. Необходимо отметить, что и И. П. Федоров возглавлял правительство земщины [см.: С. Веселовский, 1969, *93—94*],— в обоих случаях тот, кто стоит во главе земщины, выступает в роли ряженого царя, и это, конечно, далеко не случайно.

Чрезвычайно знаменательно вместе с тем, что Симеон Бекбулатович по своему происхождению является прямым потомком ханов Золотой Орды, то есть тех, кому

в свое время принадлежала действительная власть над русскими землями и кто назывались царями (мы уже упоминали, что татарских ханов называли именно таким образом)[31]: царевич Бекбулат, отец Симеона Бекбулатовича, приходился внуком Ахмату, последнему хану Золотой Орды — тому самому, о котором писал Вассиан Рыло в «Послании на Угру» 1480 г. как о царе неподлинном, самозваном (см. выше),— будучи вместе с тем одним из самых сильных претендентов на ханство в распавшейся на части татарской Орде [Н. Лилеев, 1891, *3*; Николаев, 1904, *466*]. Таким образом, Грозный ставит на русский престол татарского хана. Ряженым, самозваным царем становится тот, кто ранее имел бы право называться царем и править русским государством; такой царь оказывается теперь царем ложным, царем лишь по внешнему обличью — тем самым и прежние татарские ханы оказываются ложными, а не истинными царями[32]. Перед нами как бы последний этап борьбы с татарским владычеством — этап семиотический. В свое время, победив хана (царя), русский великий князь становится царем, то есть начинает именоваться так, как именовались ханы; теперь же хан превращается в царя самозваного[33]. Весьма характерно, что так поступает Иван Грозный — первый русский царь, официально венчанный на царство, то есть первый монарх, имеющий формальное право называться русским царем.

Можно сказать, что в обоих случаях — как в эпизоде с И. П. Федоровым, так и в истории с Симеоном Бекбулатовичем — «игра в царя» имеет у Грозного символический характер и служит целям политического разоблачения: в одном случае разоблачается конкретное лицо (И. П. Федоров, обвиняемый в притязании на царскую власть), в другом — государственный принцип (власть татарских ханов). Одновременно в обоих случаях обличению подлежит правитель земщины.

Мы знаем еще одного царя, который занимается «игрой в царя»: это Петр Первый. Подобно тому, как Иван

Грозный назначает Симеона Бекбулатовича царем и ставит себя в положение его подданного, Петр Первый назначает Ф. Ю. Ромодановского «князь-кесарем», называет его «королем» (Konich) и «Его Величеством», а себя именует «холопом и последним рабом» его, получая от него чины и повышения [Семевский, 1885, *283*; А. Петров, 1918, *132*][34]. Отправляясь в 1697 г. в заграничное путешествие, Петр вверяет Ромодановскому как князь-кесарю управление Москвой и в своих письмах из-за границы обращается к нему как к монарху, подчеркивая свое подчиненное положение[35]. Все высшие чины — полковника (1706 г.), генерал-поручика и шоутбейнахта, то есть контр-адмирала (1709 г.), и, наконец, вице-адмирала (1714 г.) — были пожалованы Петру князь-кесарем [А. Петров, 1918, *135*; Верховской, I, *92*]. Никто не смел въезжать во двор Ромодановского, и сам государь оставлял одноколку у его ворот [А. Петров, 1918, *138*]; в потешных церемониях Петр целовал Ромодановскому руку [Юль, 1900, *297*].

И в этой игре присутствует, по-видимому, момент символического разоблачения. Характерно, например, что на свадьбе царского шута Шанского в 1702 г. Ромодановский был в одеянии русского царя XVII в., наряду с Никитой Зотовым, который был в облачении патриарха [Голиков, II, *76*; Семевский, 1885, *286—287*], и это пародирование традиционного облика русского царя как бы предвосхищает принятие Петром титула императора[36]. После смерти Ф. Ю. Ромодановского (в сентябре 1717 г.) титул князь-кесаря наследует его сын И. Ф. Ромодановский (с апреля 1718 г.); замечательно, что на свадьбе князь-папы П. И. Бутурлина в 1721 г. — непосредственно перед тем, как Петр был провозглашен императором! — И. Ф. Ромодановский также был в костюме русского царя, жена его была наряжена царицей, и их окружала толпа слуг в русских одеждах [Берхгольц, I, *115—117*; А. Петров, 1918а, *121*][37]. Существенно при этом, что и Ф. Ю. Ромодановский, и И. Ф. Ромодановский были известны как приверженцы старинных русских обычаев и

в частном быту сохраняли традиционный боярский уклад жизни [А. Петров, 1918, *138*; А. Петров, 1918а, *123–124*]. Вообще князь-кесарь выступает в одном ряду с князь-папой, и если князь-кесарь предстает как пародия на царя, то князь-папа выступает как пародия на патриарха: подобно тому как пародирование облика царя предшествует принятию императорского титула, пародирование облика патриарха предшествует упразднению патриаршества. Одновременно пародируется сам принцип (византийский по своему происхождению) сосуществования священства и царства, то есть разделение власти на духовную и светскую, которое противостоит единоличной власти Петра[38]. Нельзя не отметить, наконец, что род Ромодановских, в отличие от рода Романовых, ведет свое происхождение от Рюрика. Таким образом, и в этом случае — так же, как и в случае с Симеоном Бекбулатовичем, — роль монарха играет тот, кто ранее, вообще говоря, мог бы претендовать на это звание.

Совершенно очевидно вместе с тем, что и у Ивана Грозного, и у Петра Первого этот маскарад непосредственно связан с самозванчеством, представляя собой другую сторону того же самого явления. В основе его лежит именно то противопоставление подлинных царей и царей по внешнему подобию (самозванцев), о котором шла речь выше: во всех этих случаях истинный, настоящий царь, снимая с себя в н е ш н и е знаки царского достоинства и заставляя другого фактически выступать в роли самозванца, как бы подчеркивает свое п о д л и н н о е право на царский престол, не обусловленное никакими формальными свойствами. Иван Грозный и Петр Первый явно разделяют ту концепцию царской власти, о которой мы говорили, — и исходят из этой концепции в своем поведении. Показательно, что Иван несколько раз на протяжении своего царствования отрекается от престола (в 1564 г. в связи с учреждением опричнины и в 1575 г. в связи с ее возобновлением и поставлением на царство Симеона Бекбулатовича), как будто зная, что при всех условиях он все равно остается истинным и

подлинным царем — царем по природе, «по Божью изволенью, а не по многомятежному человечества хотению», как он формулирует это в своем послании Стефану Баторию [Иван Грозный, 1951, *213*]. Точно так же Грозный может в критической ситуации демонстративно покинуть Москву, оставляя царский престол (в 1564 г. он уезжает в Александровскую слободу), — и тем не менее продолжает оставаться царем[39].

Знаменательно при этом, что как Иван Грозный, так и Петр Первый могут именовать другого человека не только царем, но и святым, причем современники не без основания видели здесь прямое кощунство[40]; если иметь в виду сакральность царского титула, можно сказать, что в обоих случаях имеет место, в сущности, один тип поведения.

7. Необходимо иметь в виду, что всякого рода маскарад (переряживание) непосредственно соотносился в Древней Руси с анти-поведением, то есть ему в принципе усваивался «черный», колдовской смысл. Это достаточно хорошо видно на примере святочных, масленичных, купальских и т. п. ряженых, поскольку предполагалось — как окружающими, так и самими участниками соответствующего маскарада! — что они изображают бесов или нечистую силу; соответственно, переряживание закономерно сопровождалось всевозможными бесчинствами, часто имевшими откровенно кощунственный характер[41].

Именно таким образом и расценивается на Руси самозванчество, так же как, видимо, и «игра в царя». Переодевание в царское платье предстает в этом контексте как типичный случай анти-поведения, которому в содержательном плане соответствует кощунственное стремление через внешнее подобие обрести сакральные свойства. Не случайно в этом маскараде принимают участие Иван Грозный и Петр Первый, то есть те цари, для которых вообще характерно анти-поведение, выражающееся как в переряживании, так и в кощунственной имитации церковных обрядов, — ср. в этой связи опричный монастырь

Ивана [см. о нем: Шлихтинг, 1934, *27*; Полосин, 1963, *154*; Карамзин, IX, *51*; Скрынников, 1975, *123*][42] и «Всешутейший собор» Петра [см. о нем: Семевский, 1885, *282—336*; Витрам, I, *106—110*]. В этом смысле чрезвычайно характерна связь поставления на царство Симеона Бекбулатовича с учреждением опричнины, о которой мы уже говорили выше: слово *опричнина* означает как «отдельное, стороннее», так одновременно и «кромешное» и тем самым связывается с потусторонним — изнаночным, бесовским началом; соответственно, в опричниках видят именно «кромешников» (ср.: *тьма кромешная* как обозначение преисподней), то есть своего рода ряженых, принимающих бесовский облик и бесовское поведение[43]. Образ действия опричников действительно напоминает поведение святочных или других ряженых: так, опричный монастырь Грозного в Александровской слободе — когда опричники рядятся в чернеческое платье, а сам царь называет себя игуменом этого карнавального монастыря,— по всей видимости, возникает под влиянием тех святочных игр, о которых писал в 1651 г. вяземский иконописец старец Григорий в своей челобитной царю Алексею Михайловичу, сообщая, что у них в Вязьме «игрища разные и мерзкіе бываютъ вначалѣ отъ Рождества Христова и до Богоявленія всенощные, на коихъ святыхъ нарицаютъ, и монастыри дѣлаютъ, и архимарита, и келаря, и старцовъ нарицаютъ» [Каптерев, 1913, *181*][44]. И совершенно так же кощунственные забавы Петра, выражающиеся прежде всего в церемониях «Всешутейшего собора», были первоначально приурочены именно к святкам и масленице (довольно скоро они распространились, впрочем, на весь период от Рождества Христова до Великого поста) и, соответственно, включали в себя элементы святочной и масленичной обрядности[45]. Следует отметить вместе с тем, что, обязав людей носить «немецкую», то есть европейскую, одежду, Петр в глазах современников превратил свое окружение в ряженых (подобно тому, как ряжеными представали в свое время и опричники Ивана Грозного): говорили, что Петр

«нарядил людей бесом» [М. Лилеев, 1895, *208*; Рождественский, 1910, с. XXXIV]; действительно, европейское платье воспринималось в допетровское время как «потешное», маскарадное, и бесы на иконах могли изображаться в немецкой или польской одежде [см.: Б. Успенский, 1976/1996, *78* — наст. изд., *84—85*][46].

Тем самым самозванчество как специфический тип поведения целиком вписывается в традиционную для России ситуацию, предполагающую вообще, наряду с правильным, нормативным поведением, анти-поведение в тех или иных его формах [ср.: Лотман и Успенский, 1977; Лотман и Успенский, 1977/1996]; иными словами, самозванчество отвечает традиции анти-поведения на Руси.

8. Итак, самозванчество расценивается на Руси как анти-поведение. Показательно в этом смысле, что Лжедмитрий воспринимается как колдун («еретик»), то есть в народном сознании ему приписываются черты колдовского поведения. Именно такое восприятие отразилось в исторических песнях о Лжедмитрии, ср., например:

> Стоит Гришка розстрижка Отрепьев сын
> Против зеркала хрустальняго,
> Держит книгу в руках волшебную,
> Волхвуе Гришка розстрижка Отрепьев сын...
>
> [Миллер, 1915, *590*]

> Скоромную еству сам кушает <в пятницу!>,
> А посну еству роздачей дает;
> А местные иконы под себя стелет,
> А чюдны кресты под пяты кладет.
>
> [Миллер, 1915, *621*]

Соответствующее восприятие возникает, по-видимому, еще при жизни Лжедмитрия: в анонимном известии 1605 г. говорится, что после появления Лжедмитрия на политической арене Борис Годунов послал на польский сейм послов и «они распространили слух, что Димитрий есть сын одного священника и широко известный чародей», а в дальнейшем такой же слух был пущен Борисом

и в московских землях; здесь же сообщается, что Лжедмитрий по пути к Москве взял в плен Гришку Отрепьева, «великого и широко известного волшебника, о котором тиран Борис распространил слух, что он и есть Димитрий» [Историческое и правдивое повествование..., *13, 17*]. Во всяком случае, показания фольклорных источников находят прямое подтверждение в повестях о Смутном времени, где фигурирует, например, «еретическая <то есть волшебная, колдовская> книга», которую постоянно читает Лжедмитрий [РИБ, XIII, *827*], и сообщается, что он начал «въ среду и въ пятокъ и телчія мяса и прочая нечистоты ясти» [РИБ, XIII, *56*][47]. Не менее характерны слухи о том, что скоморошья маска висела у Лжедмитрия на месте икон, тогда как иконы валялись под кроватью [см.: Устрялов, II, *196, 238*]: скоморохи и колдуны отождествлялись на Руси, и при этом во время колдовства иконы клали на землю, становились на иконы или на крест ногами и т. п. [см., например: Максимов, XVIII, *128, 146*; Максимов, X, *184*; Никитина, 1928, *309–310*; Зеленин, 1927, *45*; Ефименко, II, *221*].

В исторических песнях о Лжедмитрии рассказывается о том, как он отправляется в баню, в то время как люди идут в церковь; это также типичная характеристика колдовского поведения, поскольку баня на Руси воспринимается как «нечистое место», своего рода антипод церкви — и, соответственно, колдуны могут опознаваться именно по тому, что они удаляются в баню, вместо того чтобы идти в церковь [Никитина, 1928, *311–312*], ср.:

Дошло-то это время до Великаго дня,
До Великаго дня, до Христова дня.
У того ли у Ивана у Великаго
Ударили в больший во колокол:
Все князи-бояра к обедни пошли,
Ко тыя ко Христоськой заутрени, —
Вор Гришка-разстрижка во мыльню пошел
Со душечкой с Маринушкой со Юрьевной.
Все князи-бояра Богу молятся, —
Вор Гришка-разстрижка в мыльны моется,

Со душечкой со Маринушкой блуд творит.
Все князи-бояра от обедни пошли,
Вор Гришка-разстрижка с мыльны идет
С душечкой с Маринушкой со Юрьевной.

[Миллер, 1915, *585*]

Весь народ да ведь пошол на службу на христовскую,
А Гришка да разстрижка со своею царицею Маришкой,
Мариной Ивановной, князя Литовскаго дочь,
Они не на службу христовскую пошли, —
Пошли в парную баенку,
В чистую умывальню,
И парились они в парной баенке,
Умывались в умывальной
Христовскую заутреню.
Идет народ от службы от христовскоей,
А Гришка разстрижка идет да с парной баенки
Со своею-то царицею со Мариною Ивановной...

[Миллер, 1915, *591*, ср. еще: *587, 588, 589, 593, 595, 597, 601, 602, 620, 624*]

Особенно показательно описание потешного сооружения Лжедмитрия, долженствовавшего изображать ад. Так, в «Сказании о царстве царя Федора Иоанновича» читаем: «И сотвори себѣ онъ окаянной еретикъ въ семъ маловремянномъ своемъ властолюбивомъ житіи и въ будущій вѣкъ образъ превѣчнаго своего домовища, что такого въ Россійскомъ царствіи отъ созданія вѣка не бывало; что онъ возлюбилъ, то и наслѣдилъ: тако учинилъ прямо противъ своихъ полатъ за Москвою-рѣкою великую пропасть и поставилъ великъ котелъ съ смолою, прорицая себѣ будущее мѣсто, и надъ нимъ учинилъ три главы мѣдныхъ великихъ страшныхъ; зубы въ нихъ желѣзныя, внутри устроено бряцаніе и звукъ, нѣкіимъ ухищреніемъ учиниша аки адовы челюсти зѣваютъ, и зубы оклеплены имуще, а кохти, аки серпы вострые готовы на ухапленіе; а въ кое время начнетъ зѣвати, изъ гортани аки пламя пышетъ, изъ ноздрей же безпрестанно искры сыплютъ, изъ ушей дымъ непремѣнно исхождаше изнутри же великій звукъ и бряцаніе, и страхъ великой позирающимъ на него людямъ является; и языкъ ве-

ликъ висящь, по конецъ же языка глава аспидова, хотяще поглотити. Прорицая окаянный вѣчное свое жилище со отцемъ своимъ діяволомъ и сатаною, и велми то адское мѣсто любляше и всегда на него зряше изъ окошекъ полатныхъ своихъ, чтобъ ему получити желаемое имъ, тма кромѣшная; и чего возжелалъ, то и получилъ. И повелѣ онъ окаянный еретикъ въ него метать православныхъ христіянъ на смерть, кои его проклятую ересть обличаютъ» [РИБ, XIII, *818–820*][48]. Это описание достаточно точно соответствует иконографическому представлению ада в виде змея с огнедышащей пастью (см., например, такое изображение на русских иконах «Страшного суда»).

Соответственно, Лжедмитрия и похоронили как колдуна: если его сподвижника Басманова, убитого вместе с ним, погребли у церкви, то Лжедмитрия похоронили в убогом доме (скудельнице, то есть там, где хоронят самоубийц), но затем труп вырыли и сожгли [Соловьев, IV, *455*; ср.: Олеарий, 1906, *238*]. Вырывание трупа, несомненно, объясняется представлением, что земля не примет тело колдуна, то есть боязнью гнева земли (см. вообще об обычаях, связанных с захоронением «нечистых» покойников [Зеленин, 1916], ср. сообщение о том, что, когда тело Лжедмитрия перед захоронением было выставлено «на позорище», «сама земля возгнушилась, и звѣри и птицы таковаго сквернаго тѣла гнушалися и не терзали... земля возгнушалася на себѣ держати проклятаго и мерскаго трупа и воздухъ отвратишася, съ небесе дождя на землю не сотвориша, земля плода своего, дондеже той проклятой трупъ лежаше, и солнце не возсія смрада ради трупа того, и всеплодіе исякло и поиде смрадъ не всеплодіе и отъятъ Господь тука пшенична и гроздіе, дондеже не изчезе трупъ его» [РИБ, XIII, *831*, ср. *59*]. Достаточно знаменательны и свидетельства иностранцев об издевательствах над телом Лжедмитрия: «для большей насмешки кинули на живот убитого государя безобразную и бесстыдную м а с к у... а в рот всунули дудку... для заплаты привратнику при входе в ад» [Устрялов, I, *347*; ср.: Соловьев, IV, *455*] — маска и дудка выступают как атрибуты

вывороченного, колдовского мира и призваны продемонстрировать причастность Лжедмитрия к этому миру; одновременно здесь имеет место мена верха и низа, характерная для ряженых, которые стремятся уподобиться нечистой силе[49]. Ср. характерные слухи о бесах, играющих как скоморохи над телом Лжедмитрия: «И какъ лежащу ему на полѣ, и многіе люди слышаху въ полунощное время, даже до куроглашенія, надъ окояннымъ его тѣломъ веліе плясаніе и бубны и свирѣли и протчая бѣсовская игралища: радуютца бо его пришествія самъ сатана...» [РИБ, XIII, *831*, ср. *59*].

Характерно, что и Лжедмитрий, признавая Бориса Годунова неистинным царем, то есть самозванцем (он распоряжается перенести его тело из Архангельского собора и похоронить вне Кремля — в Варсонофьеве монастыре на Сретенке), видит в нем чародея и, «опасаясь чар и волшебства, приказал разрушить... до основания» дворец Бориса [Историческое и правдивое повествование..., *25, 31*][50].

Итак, самозванцы воспринимаются как колдуны, и им приписываются черты анти-поведения. И напротив, Петр Первый, поведение которого представляло собой, с точки зрения современников, не что иное, как анти-поведение (см. специально об этом: [Б. Успенский, 1976/1996 — наст. изд., *77* сл.]), воспринимается, в сущности, как самозванец: народная молва еще при жизни Петра объявила его не подлинным («природным»), а подмененным царем, не имеющим прав на царский престол. Вот, например, одно из многочисленных свидетельств, говорящих о восприятии такого рода: в 1722 г. «старица Платонида про его императорское величество говорила: он-де швед обменной, потому догадывайся-де, делает Богу противно, против солнца крестят и свадьбы венчают[51], и образы пишут с шведских персон[52], и посту не может воздержать[53], и платье возлюбил шведское[54] и со шведами пьет и ест и из их королевства не выходит...[55] и великий-де князь Петр Алексеевич родился от шведки с зубами, он-де антихрист» [Есипов, II, *41*]. Слухи о том, что царя «подменили» (за морем или в детстве) и что вместо него на троне сидит

другой человек — самозванец, царь по внешнему подобию, — широко распространены при Петре и имеют чрезвычайно устойчивый характер [см.: Чистов, 1967, *91—112*; Голикова, 1957, *122—161, 168—176, 179—219, 266—275*]. Эти слухи стимулировали появление целого ряда самозванцев, выступающих в роли законного наследника подлинного, настоящего Петра, главным образом это Лжеалексеи, называющие себя именем царевича Алексея Петровича [см.: Чистов, 1967, *114—130*]. Замечательно, что первый Лжеалексей появляется еще при жизни Алексея Петровича — в 1712 г., то есть за шесть лет до его казни [Чистов, 1967, *118—119*]. Это, видимо, свидетельствует о том, что восприятие Петра как «подмененного» царя могло переноситься и на его сына: поскольку Петр трактуется как неистинный царь, его сын может трактоваться как неистинный наследник — предполагается, что у подлинного Петра есть подлинный наследник Алексей Петрович[56]. Почти полное отсутствие самозванцев, выступающих в роли самого Петра, становится совершенно понятным, если иметь в виду распространенное мнение, что Петра у б и л и при «подмене»; это мнение представляет собой один из компонентов легенды о «подмененном» царе[57].

Итак, наряду с мифом о возвращающемся царе-избавителе (проанализированным в связи с проблемой самозванчества К. В. Чистовым) в России бытовал достаточно устойчивый миф о с а м о з в а н ц е н а т р о н е, основывающийся на специфической русской концепции царской власти, то есть на различении истинных и ложных царей. Сосуществование этих мифов существенно способствовало распространению самозванчества на Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об истории сакрализации монаршей власти в России см.: [Живов и Успенский, 1987/1996].

[2] Феофан Прокопович специально обосновывает правомерность такого наименования в «Слове о власти и чести цар-

ской», а затем в «Розыске о понтифексе» и в «Слове в день коронации Екатерины Первой» [см.: Феофан Прокопович, I, *252*; Феофан Прокопович, II, *178—179*, Феофан Прокопович, 1721, *37*]. Об истории наименования русского монарха «христом» см. специально: [Живов и Успенский, 1987/1996, *239* сл.].

[3] Религиозные коннотации слова *царь* прослеживаются и в спорадических случаях употребления этого термина при наименовании русских князей до официального принятия ими царского титула [см.: Водов, 1978].

[4] Протопоп Аввакум писал в толковании на XLIV псалом: «Христосъ... свыше отъ Отца помазанъ Духомъ святымъ и исполнь благодати и истинны. Сего ради именовася Христосъ, или помазанецъ, или царь...» [Аввакум, 1927, *459*].

[5] Сопоставление «тленного царя» и «нетленного» (Бога) восходит к сочинению Агапита (византийского писателя VI в.), которое было широко распространено в древнерусской письменности. XXI глава этого сочинения, где говорится, что царь тленным естеством подобен людям, властью же подобен Богу, входила в древнерусскую «Пчелу» [Семенов, 1893, *111—112*]. Рефлексы этого сопоставления находим в летописной повести об убиении Андрея Боголюбского [ПСРЛ, I/2, 1927, *370*; ПСРЛ, II, 1908, *592*], у Иосифа Волоцкого в отрывке из Послания великому князю [Иосиф Волоцкий, 1959, *184*] и в XVI слове «Просветителя» [Иосиф Волоцкий, 1855, *602*]; в «Просветителе» монарх прямо именуется «тленным царем» [Иосиф Волоцкий, 1855, *420*]. «Тленным царем» часто называет себя Алексей Михайлович, например, в послании в Троице-Сергиев монастырь 1661 г. [ААЭ, IV, № 127, *172*].

[6] Наименование царя «земным богом» также византийского происхождения (ср. такое наименование у Кекавмена, византийского автора XI в. [Кекавмен, 1972, *275*]). О том, что русские считают своего царя «земным богом», сообщают сначала иностранцы — пастор Одерборн в своем памфлете об Иване Грозном 1588 г. («irrdliche Gott») [см.: Одерборн, 1588, л. D/3]; в латинском издании 1585 г. на соответствующем месте стоит слово divinitas [см.: Одерборн, 1585, л. χ/4], Исаак Масса в описании Сибири 1612 г. [М. Алексеев, 1932, *252*], Юрий Крижанич в «Политике» 1663—1666 гг. [Крижанич, 1965, *206*]. Это выражение зафиксировано в следствен-

ном деле 1649 г. [Новомбергский, I, № 299, *553*]; о его бытовании свидетельствует патриарх Никон в письме к Алексею Михайловичу, по-видимому, 1663 г. [ЗОРСА, II, *553*]. С середины XVIII в. это наименование широко входит в литературу [см.: Живов и Успенский, 1987/1996, *247–252*].

[7] «Праведное солнце» — обычное наименование Христа в богослужебных текстах (см., например, тропарь Рождеству Христову, тропарь Сретению, 4-ю и 5-ю песни пасхального канона и т. д.). В новой редакции богослужебных текстов, установившейся после реформ патриарха Никона, соответствующее выражение читается как «солнце правды».

[8] Ср. обращение Симеона Полоцкого к царю Алексею Михайловичу в 1656 г.: «Витаем тя православный царю праведное солнце» [Татарский, 1886, *49*].

[9] «Скопцы веруют, что Искупитель их <Кондратий Селиванов> воплотился от блаженной памяти Императрицы Елисаветы Петровны, которая, по их баснословию, как истинная Богоматерь, была чистою Девою, в рождестве, пред рождеством, и по рождестве, зачав и родив Искупителя, согласно с Евангелием, не от похоти плотския, но от Духа Святаго. Наиболее распространено между ними мнение, что Императрица Елисавета разрешилась от бремени в Голштинии, и, по возвращении затем в Россию, будучи предизбрана к житию святому и подвижническому, действительно царствовала только два года, иные же говорят и вовсе не царствовала, но, оставив вместо себя на Престоле одну из своих наперсниц, имевшую совершенное с нею сходство как в чертах лица, так и в свойствах душевных, сама удалилась в Орловскую губернию, где, поселясь в доме одного крестьянина скопца, под именем простой женщины Акулины Ивановны, провела остаток жизни своей в постничестве, молитве и благотворениях, а по кончине похоронена там же в саду, где мощи ея почивают доныне. У других скопцов рассказывается, что разрешение Елисаветы Петровны от бремени последовало в России, и сын ея Петр III, Искупитель, немедленно по рождении был отправлен в Голштинию, где, достигнув отрочества, принял оскопление» [Кельсиев, III, *63*].

[10] Когда в 1790-х годах Кондратий Селиванов скрывался от суда среди старообрядцев-федосеевцев Московской губернии, к нему относились с большим уважением, посколь-

ку он вел аскетический образ жизни и безмолвствовал. Старообрядец Иван Гаврилов показывал потом на следствии: «Называли мы его по своему простосердечно: Илия ты Пророк, или Енох, или Иоанн Богослов?» [Мельников, 1872, *47*]. Характерно в этом плане, что Кондратий Селиванов объявлял себя не только Богом и царем, но и пророком, заявляя: «я Бог над Богами, и Царь над Царями, и Пророк над Пророками» [Кельсиев, III, *81*, прилож., *12*].

[11] Имеется в виду князь Михаил, упоминаемый в Ветхом завете; согласно пророчеству Даниила, он призван истребить неверных (Дан. XII, 1); относительно легенды о царе Михаиле см.: [А. Веселовский, 1875; Истрин, 1897, *180* сл.]. Ср. показания Кузьмы Косого на допросе (1687 г.): «А Михайла великаго князя признаваетъ онъ быти, по божественному писанію и по свидѣтельству отъ разныхъ божественныхъ книгъ, самого Спасителя Господа Бога» [Дружинин, 1889, *277*]. В подтверждение своих полномочий Кузьма Косой заявлял, что у него есть книга, писанная самим Божиим перстом прежде сотворения света и создания мира, и показывал список с этой книги [Дружинин, 1889, *97*; ср.: ДАИ, XII, № 17, *133*].

[12] При этом библейский князь Михаил, упоминаемый в книге пророка Даниила, может ассоциироваться с архангелом Михаилом и вместе с тем с царем Михаилом Федоровичем — основателем династии Романовых. Так, старообрядческий первоучитель поп Лазарь сравнивал Михаила Федоровича с легендарным царем (князем) Михаилом [Субботин, V, *225*], а некий старообрядец Мартын Кузьмин сын заявил под пыткой в 1682 г.: «когда царствовал царь Михаил Федорович, то царствовал не он, а Михаил архангел» [Соловьев, VII, *428*]. Как отмечает Н. Н. Покровский, легенда о царе Михаиле «обрушивает на голову правящего царя (а подчас и всей династии, после Алексея Михайловича) огромный пласт эсхатологических воззрений, веками наращиваемый в народном сознании» [Н. Покровский, 1974, *167*].

[13] «Душевная слепота» Дмитрия Шемяки противопоставляется здесь, по-видимому, физической слепоте Василия Темного (которого Шемяка ослепил в 1446 г.).

[14] См., прежде всего, «Слово избранно от святых писаний еже на латыню...» 1460—1461 гг. [в изд.: Попов, 1875,

384, 394] (всего в этом произведении князь Василий называется «царем» 12 раз). Титул «царь» по отношению к Василию Темному употребляет и митрополит Иона в послании в Псков [РИБ, VI, № 90, *673*]; в другом списке этого послания слова «царя рускаго» применительно к Василию Темному отсутствуют [см.: АИ, I, № 60, *107*], так он называется и в летописи под 1472 г. [ПСРЛ, XXV, 1949, *260*; А. Попов, 1875, *379*]. История наименования русских князей титулом «царь» прослежена Водовым (1978); относительно термина «самодержец» см.: [Сокольский, 1902, *68*, примеч. 3; Острогорский, 1935, *168*].

[15] См. послание Ионы к псковичам [РИБ, VI, № 90, стлб. 673], предположительно датируемое 1461 г., но, может быть, и более раннего времени (см. относительно датировки [Голубинский, II/1, *498*, примеч. 2]).

[16] О том, что царь земной «ни что же ино есть разв̑ѣ образъ живый и видимь, сирѣчь одушевленъ, самого Царя небеснаго», писал (около 1545 г.) Максим Грек в своем послании к молодому Ивану Грозному [Максим Грек, II, *350*; А. Иванов, 1969, № 217]; митрополит Филипп Колычев говорил Ивану: «Аще убо, царю, и образомъ Божiимъ почтенъ еси, но персти земней приложенъ еси» [Сокольский, 1902, *198*]. Не менее показательно, что патриарх Никон специально протестовал против называния царя «подобником Божиим» [Зызыкин, II, *14*]. С праведностью царя связывает свойство быть образом Божиим и иерусалимский патриарх Досифей в грамоте царю Федору Алексеевичу от 27 июня 1679 г. [Каптерев, 1895, *239*]. Это представление имеет вообще византийские корни [см.: Живов и Успенский, 1987/1996, *208* сл.].

[17] Мотив «царских знаков» неожиданным образом всплывает после французской революции, когда появившийся в России беглый каторжник-француз, демонстрируя королевскую лилию (которой клеймили в дореволюционной Франции уголовных преступников), уверял русских помещиков, что так метят принцев крови; эта выдумка имела успех [Пинго, 1886, *89*; Ю. Лотман, 1980, *45*]. Ипполит Завалишин (брат декабриста) — авантюрист, явно веровавший в свое избранничество, — потребовал при аресте, чтобы в особые приметы занесли, «что у него на груди родимое пятно в

виде короны, а на плечах — в виде скипетра» [Колесников, 1914, *22*; Ю. Лотман, 1975, *45—46*]. Как видим, вера в царские знаки была характерна отнюдь не только для простонародья, охватывая самые разные слои русского общества.

[18] Типологически сходная картина представлена в Древнем Риме: при нарушении естественного порядка престолонаследия узурпатор или приемный сын, оказывающийся на престоле, делает вид, что отказывается от власти, то есть как бы не считает себя императором и фактически предстает как монарх неподлинный. Он принимает власть лишь тогда, когда Божественное знамение (например, победа над соперником) или же общественное мнение подтверждает его полномочия и его мистическую силу; именно с момента этого первого проявления высшей власти и ведется отсчет дней его правления, и тем самым день смерти предшественника часто не совпадает с dies imperii преемника. [См.: Беранже, 1953.]

[19] См. вообще о мифологических отождествлениях: [Лотман и Успенский, 1973/1996, *436, 446* сл.].

[20] При этом, в отличие от подлинного графа Захара Григорьевича Чернышева, Зарубин-Чика именовался Иваном Никифоровичем Чернышевым.

[21] С наибольшей выразительностью мифологическое отождествление проявляется у хлыстов и скопцов, видящих в конкретных людях непосредственное воплощение Бога Саваофа, Христа или Богородицы и называющих этих людей соответствующими именами. В этом же смысле павликиане (во многих отношениях сходные с хлыстами и имеющие, возможно, общее с ними происхождение) называли себя по имени апостола Павла и его учеников и сподвижников, признавая себя за воплощение этих лиц [см.: Яворский, 1928, *506*].

[22] Ср., например, описание проводов масленицы в воспоминаниях А. К. Лелонг: «Часа в два запрягались двое или трое дровней, на одних вместо постельника ставили кадушку или бочку и на нее становился Виссарион Родионович <крестьянин>, наряженный в мантию, сшитую из рогожи, и шапку, также украшенную мочальными перьями. Он ехал впереди, сзади ехали другие сани с нашей дворней, набитые битком народом, в этих санях пели песни, играли на гармо-

ниях. Этот поезд объезжал всю деревню, к ним присоединялись другие ряженые с деревни на своих санях; ездили с песнями по другим деревням, где тоже присоединялись к ним катающиеся и ряженые, и под предводительством нашего Виссариона образовывался громадный поезд» [Лелонг, 1913–1914, *65*]. Не менее характерен обычай рядиться при прощании с масленицей в священника и имитировать церковный обряд отпевания [см., например: Шейн, 1898–1900, *333*; М. Смирнов, 1927, *22–23*]. Такой же вид ряженья наблюдается и в святочных обрядах (см. об этом: [Гусев, 1974]; ср. цитируемую на с. 168 наст. изд. челобитную старца Григория 1651 г., где говорится, что на святках «святыхъ нарицаютъ, и монастыри дѣлаютъ, и архимарита, и келаря, и старцовъ нарицаютъ»).

Весьма показательно, что на голове крестьянского «царя» Першки Яковлева в цитированном деле 1666 г. была д е в и ч ь я шапка: переодевание в платье противоположного пола — в частности, переодевание мужчины в женское платье — типично вообще для масленичных, святочных и других ряженых.

[23] В связи с «игрой в царя» представляет интерес воспоминание Н. Макарова об одном чухломском помещике: «Из множества его цинических или кощунских выходок расскажу об одной, известной тогда в Чухломском уезде под названием „Въезд в Иерусалим“. Собрал он однажды своих крепостных крестьян и дворовых обоего пола и даже детей, расставил их в два ряда между своей усадьбой и ближайшею деревнею на протяжении нескольких сот шагов. Приказал им взять в руки по вербной ветке, а сам, усевшись верхом на кляче, проезжал шагом из деревни в усадьбу между двумя рядами своих подданных, которые махали на него вербными ветками» [Макаров, I, *28*]. К сожалению, мемуарист ничего не сообщает относительно временно́й приуроченности этого представления. Поскольку царь воспринимается как живой образ Бога (см. выше), «игра в царя» косвенно связана с уподоблением Божеству; между тем в данном случае имеет место н е п о с р е д с т в е н н а я имитация Бога. Не исключено, что в поведении этого помещика как-то отразились воспоминания о ритуальном «шествии на осляти», совершавшемся патриархом в Вербное воскресенье

(этот обряд не совершался с 1696 г.), или же о триумфальной встрече Петра в Москве после Полтавской победы (21 декабря 1709 г.), когда дети, одетые в белые подстихари, с вербными ветками в руках встречали царя пением «Благословен грядый во имя Господне...»; при этом в одном случае Христа изображал патриарх, в другом — царь.

[24] Сходное описание казни И. П. Федорова дают Одерборн [Одерборн, 1585, л. М/3об.; Одерборн, 1588, л. Р/2—Р/2об.] и Гваньини [Гваньини, 1578, л. 28об. — 30об.; см. еще: Карамзин, IX, *58—59*; для типологических аналогий ср.: Фрейденберг, 1973, *492*].

[25] Вместе с тем это переряживание очень часто имеет характер символического разоблачения. Так, например, прогневавшись (в 1570 г.) на новгородского архиепископа Пимена Черного, Грозный велит обрядить его скоморохом. Ср. у того же Шлихтинга: «...он велит стащить с его головы тиару, которую тот носил, а вместе с тем снимает с него все епископское облачение и лишает его также сана, говоря: „Тебе не подобает быть епископом, а скорее скоморохом. Поэтому я хочу дать тебе в супружество жену“... Тиран велит привести кобылу и обращается к епископу: „Получи вот эту жену, влезай на нее сейчас, оседлай и отправляйся в Московию и запиши свое имя в списке скоморохов“. Далее, когда тот взобрался на кобылу, тиран велит привязать ноги сидевшего к спине скотины и... велит ему отправляться по назначенной дороге. И когда тот уже удалился, он опять велит позвать его к себе и дает ему взять в руки музыкальный инструмент, мехи и лиру со струнами. „Упражняйся в этом искусстве“, сказал тиран, „тебе ведь не остается делать ничего другого, в особенности после того, как ты взял жену“. И вот этот епископ, не умевший до того играть на лире, верхом на кобыле по приказу тирана удалился в Москву, бряцая на лире и надувая мехи» [Шлихтинг, 1934, *29—30*; ср.: Карамзин, IX, *89*]. Согласно другим источникам, царь грозил архиепископу, что заставит его водить медведя, как это делают скоморохи [Гваньини, 1578, л. 34—35; Олеарий, 1906, *127—129*]. Священнослужитель и скоморох воспринимаются как антиподы, и, обряжая архиерея скоморохом, Грозный как бы приобщает его к изнаночному, бесовскому миру — к миру анти-поведения: если ря-

женые в святочных или масленичных обрядах могут изображать священнослужителей (см. выше), здесь, напротив, священнослужитель оказывается ряженым.

[26] Сходство и различие поведения Грозного с поведением юродивого обсуждается в работе: [Лотман и Успенский, 1977, *163—165*].

[27] Ср. челобитную, поданную Иваном Грозным и его сыновьями Симеону Бекбулатовичу 30 октября 1575 г., которая написана с соблюдением всех правил эпистолярного этикета, принятого при обращении к монарху: «Государю великому князю Семиону Бекбулатовичю всеа Русии Иванец Васильев с своими детишками, с Ыванцом да с Федорцом, челом бьют, чтоб еси, государь, милость показал...». Заканчивается челобитная, как и полагается в таких случаях, словами: «Как, государь, указ свой учинишь? И о всем тебе, государю, челом бьем. Государь, смилуйся, пожалуй!» [Иван Грозный, 1951, *195—196*].

[28] О том, что Симеон Бекбулатович был поставлен на царство законным образом, может свидетельствовать позднейший текст присяги на верность Борису Годунову (в 1598 г.) и его сыну Федору Борисовичу (в 1605 г.): присягавшие обязывались не хотеть на Московское царство «царя Симеона Бекбулатовича» [Соловьев, IV, *353, 421*]. Характерно также, что Лжедмитрий распорядился постричь Симеона Бекбулатовича в монахи, очевидно видя в нем претендента на престол [Николаев, 1904, *470*].

[29] Ср. свидетельство хронографа: «За умножение грехом всего православнаго христианства царь Иван Васильевич сопротивник обретеся и наполнися гнева и ярости; нача подовластных своих сущих раб зле и немилостиво гонити и кровь их пролияти и царство свое, порученное ему от Бога, раздели на две части: часть едину себе отдели, другую же часть царю Симеону Казанскому поручи, сам же отоиде от единых малых градов Старицу зовому и тамо жительствуя. Прозва свою часть опришники, а другую часть царя Симеона именова земщина, и заповеда своей части оную часть насиловати и смерти предавати и домы их грабити...» [Соловьев, III, *733*, примеч. 85; ср.: А. Попов, 1869, *284*; Н. Лилеев, 1891, *22—23*]. См. также комментарий Я. С. Лурье в изд.: [Иван Грозный, 1951, *643*, примеч. 2].

Симеон Бекбулатович правил с октября 1575 г. по июль 1576 г.

[30] Термин «опричнина» не выдуман Иваном Грозным: до этого он встречается в деловых документах, означая отдельное владение [см.: Срезневский, II, *694*; Дювернуа, 1894, *122*; Соловьев, II, *484*]. Вместе с тем во времена Грозного — а возможно, и раньше — это слово имеет и другое значение, ассоциируясь с «кромешным», то есть изнаночным, бесовским началом; подробнее об этом см. на с. *166* наст. изд.

[31] Наименование татарского хана «царем» отразилось в титуле русского монарха. Так, Иван Грозный, как и последующие русские монархи, называется «царем Казанским» и «царем Астраханским» (после завоевания Казани в 1552 г. и Астрахани в 1557 г.): Казанское ханство (царство) отделилось от Золотой Орды в 1445 г., а Астраханское образовалось после распада Золотой Орды в 1480 г., то есть оба ханства так или иначе связаны с Золотой Ордой.

[32] Симеон Бекбулатович в качестве хана Касимовского, связанного отношениями прямой преемственности с ханами Золотой Орды, называется царем еще до того, как он был посажен на русский престол [см.: Вельяминов-Зернов, II, *1, 13–14, 15–16, 20–21, 25*]. Иван Грозный сделал его царем или ханом Касимовским в 1567 г.; до этого, как и его отец, он именовался царевичем — видимо, в качестве потомка ханов (царей) Золотой Орды. Вообще правители Касимовского царства носили титул царевичей, за исключением тех лиц, которые ранее — до поставления своего на Касимовское царство — были ханами; последние сохраняли титул царя (хана). Симеон Бекбулатович (тогда еще не перешедший в православие и носивший имя Саин-булат) был первым касимовским правителем, который получил лично титул царя (хана). [См.: Вельяминов-Зернов, II, *25–26*.]

Следует иметь в виду, что Касимовское царство было создано Василием Темным в 1452 г. в противовес незадолго перед тем образовавшемуся Казанскому царству (ханству), причем касимовские правители назначались по выбору московских государей: власть здесь была не наследственная и давалась тому, кто считался полезным Москве. Касимов (бывший Городец) был назван в том же 1452 г. по име-

ни ордынского царевича Касима, сына хана Золотой Орды Улу-Мухаммеда, который прибыл в 1446 г. к Василию Темному, спасаясь от своего брата Махмутека, хана казанского (непосредственно после того, как тот осенью 1445 г. основал Казанское ханство [см.: Вельяминов-Зернов, I, *3—4*]). В 1449 г. он разбил войско хана Золотой Орды Сеид-Ахмата, а 1467 г. неудачно ходил на Казань. Таким образом, Касимовское царство представляет собой, так сказать, московскую модель Золотой Орды.

[33] Одновременно принятие русским великим князем царского титула связано с падением Византийской империи, которое повлекло за собой осмысление Москвы как нового Константинополя или Третьего Рима. Существенно, что завоевание турками Византии приблизительно совпадает по времени со свержением русскими татарского ига. Тем самым, в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное: торжество православия над мусульманством [ср.: Каптерев, 1914; Приселков, 1918, *315*; Лотман и Успенский, 1977/1996, *343*]; Византия и Русь как бы меняются местами, в результате чего Русь оказывается в центре православного (а тем самым и христианского) мира — Москва становится новым Константинополем.

При этом в свое время титул царя объединял императора (василевса) Византии, которому Русь была подчинена в культурном отношении (русская церковь входила в константинопольскую юрисдикцию), и хана Золотой Орды, которому русские земли были подчинены реально: и тот и другой правитель именовался на Руси «царем». В период татарского владычества русская церковь молилась за татарского «царя», то есть он поминался за богослужением [см.: Прохоров, 1978, *53, 84*]; можно предположить, что молитве за «царя» татарского предшествовала до татаро-монгольского завоевания молитва за «царя» греческого, то есть императора Византии. После крушения Византийской империи и падения Золотой Орды (с последующим завоеванием татарских земель) московский великий князь оказывается преемником как царя (императора) Византии, так и царя (хана) Золотой Орды. С одной стороны, с падением Византии великий князь оказывается единственным православ-

ным правителем (если не считать Грузии, находящейся на далекой периферии), то есть единственным независимым правителем православной ойкумены; предполагалось вообще, что есть один только царь в православном мире [см.: РИБ, VI, прилож., № 40, *274* и сл.; ср.: Дьяконов, 1889, *25–26*; Савва, 1901, *200* сл.],– это место, которое ранее занимал византийский император, занимает теперь русский князь. С другой стороны, великому князю принадлежит теперь та территория, которая ранее принадлежала Золотой Орде. Таким образом, русский царь объединяет в себе царя (императора) Византии и царя (хана) Золотой Орды: территориально он оказывается преемником татарского хана, а семиотически – греческого императора.

[34] Первое письмо Петра к Ромодановскому как к «королю» датировано 19 мая 1695 г. Оно начинается словами: «Min Her Kenich. Писмо вашего пресвѣтлѣйшества, государя моего милостиваго, въ стольномъ градѣ Пресшпурхѣ маія въ 14 день писанное, мнѣ въ 18 день отдано, за которую вашу государскую милость должны до послѣдней каплы крови своей пролить...» Письмо подписано: «Всегдашный рабъ пресвѣтлѣйшего вашего величества бомбадиръ Piter» [Письма и бумаги Петра, I, № 37, *29–30*]. В дальнейшем подобные письма мы встречаем очень часто.

Куракин сообщает в своей «Гистории о царе Петре Алексеевиче и ближних к нему людях», что уже во время военных потех 1689 г. Петр объявил Ф. Ю. Ромодановского царем Пресбургским с резиденцией в Преображенском, в городке Пресбурге (Плезпурх) на берегу Яузы, а И. И. Бутурлина – царем Семеновским с резиденцией в Соколином дворе на Семеновском поле [Архив Куракина, I, *65*]. В дальнейшем в потешных боях под Кожуховым 1694 г. Бутурлин именуется «польским королем» [Желябужский, 1840, *32–33*; Богословский, I, *195*], причем он терпит поражение от Ромодановского, который тем самым как бы оказывается российским потентатом (оба они при этом называются и «генералиссимусами»). Существенно, что в потешных сражениях (под Семеновским в 1691 г. и под Кожуховом в 1694 г.) Петр принимает участие на стороне Ромодановского, выступая в качестве его подчиненного, и, соответственно, победа Ромодановского над Бутурлиным является фактически предрешен-

ной [см.: Богословский, I, *125–128, 196–206*]. При этом в данных сражениях под командой Бутурлина сосредоточено старое московское войско (стрельцы), а под командой Ромодановского — полки нового строя (солдаты); первым принадлежит пассивная, вторым — активная роль, то есть войско Бутурлина заранее обречено на поражение [см.: Богословский, I, *195, 197, 199, 206*]. По сообщению Желябужского, Ромодановский получил «новое звание» и стал называться «государичем» именно после победы в Кожуховской потешной баталии в октябре 1694 г. [Желябужский, 1840, *39*]; в обращенной к войскам речи, которая была произнесена после этой победы, Ромодановский именуется «Превысокий генералиссимус наш, князь Федор Юрьевич Прешбургский и Парижский и всея Яузы обдержатель» [Богословский, I, *201*]. Р. Витрам полагает, что Ромодановский имел титул «государя» в мае 1692 г. [Витрам, I, *110*], ссылаясь на письмо корабельных плотников из Переславля, где говорится, что Петр строит корабль по приказу «государя своего генералиссимуса князя Федора Юрьевича» [см.: Богословский, I, *143*]; этот контекст, однако, не показателен, поскольку слово «государь» может относиться в данном случае к титулу генералиссимуса.

[35] М. М. Щербатов говорит о Ромодановском: «Сему <Ромодановскому> за нѣсколко времени до отъезда своего в чужія краи, онъ <Петр>, давъ титло Князь Кесаря, самъ дѣлалъ видъ его подданнымъ быть, показуя чрезъ сіе примѣръ повиновенія, и получая отъ него чины и яко бы повелѣнія, оставилъ его правителемъ Россіи, когда въ 1697 году пошелъ самъ въ чужіе краи, и по возвращеніи своемъ, какъ титло, такъ и видимое почтеніе къ нему сохранялъ; называя его какъ на словахъ, такъ и въ писмахъ Государемъ, и употреблялъ суровость и строгость его для униженія гордости боярской, и для изысканія и наказанія преступленій даже до его смерти» [Щербатов, 1774, *15*]. По словам Голикова, уезжая за границу в 1697 г., Петр «учреждаетъ новое правительство»: «Великій Государь, поруча правленіе Государства вѣрнѣйшимъ Боярамъ, Князю Ромодановскому и Тихону Никитичу Стрешневу, придавъ имъ въ помощь надежнѣйшихъ изъ Бояръ, а имянно: Льва Кириловича Нарышкина и Князей Голицына и Прозоровскаго.

А чтобъ уважить болѣе Главнаго Правителя Князя Ромодановскаго, то далъ ему титло Князя Кесаря и Величества, и самъ дѣлалъ видъ предъ нимъ поданнаго» [Голиков, I, *290*].

После Полтавской победы Петр считает своим долгом поздравить Ромодановского, поскольку это означает, что отныне Петербург станет резиденцией «Его Величества»: «которою в свете неслыханною викториею вашему величеству поздравъляем. І нынѣ уже без сумнѣния желание вашего величества, яже резиденцию вам імѣть в Питербурхъ, совершилось чрес сей упадок конечной непъриятеля» [Письма и бумаги Петра, IX/1, № 3281, *246*].

36 Необходимо иметь в виду, что Петр может называться императором задолго до официального принятия им императорского титула в 1721 г. Это специально отмечал Феофан Прокопович в своем похвальном слове Петру 1725 г. — вспоминая о том, как «прошеніемъ нашимъ убѣдили мы его приняти званіе великаго, и Імператора», Феофан добавляет: «каковъ и прежде былъ и отъ всѣхъ нарицался» [Феофан Прокопович, II, *163*]. Действительно, Петр именуется таким образом — «императором» и «отцом отечества» — уже в 1708 г. в речи, сказанной ему от всего духовенства [Харлампович, 1914, *462*, примеч. 4, со ссылкой на Архив типографской библиотеки, № 100, л. 20]. С этого времени мы встречаем данное название по отношению к Петру неоднократно. В 1709 г. по случаю Полтавской победы публикуется «Політіколѣпная ἀποθέωσις достохвалныя храбрості всерѡссіискагѡ геркулеса... велікаго государя нашего царя і велікаго князя Петра Алеѯіевича всея велікія, і малыя, і бѣлыя Россіі імператора і автократора» [Пекарский, II, № 160; Быкова и Гуревич, 1955, № 26]; в 1713 г. в заглавии «Книги Марсовой...» значится, что она напечатана «повелѣніемъ імператора, Петра Перваго самодержца всероссіискаго», причем на фронтисписе этой книги был помещен портрет Петра, выполненный Алексеем Зубовым в 1712 г., с надписью: «Петръ Первыі імператоръ прісноприбавітель царь і самодержецъ всеросіскіі» [Пекарский, II, № 233, *291*; Быкова и Гуревич, 1955, № 68; Портрет Петровского времени, *206*]; слово *приснoприбавитель* означает «августейший»; ср.: *augustus* от *augeo* («умножаю, прибавляю»). «Императором» (но не «царем») Петр назван в «Панегирическом

всесожжении» Сербана Кантемира 1714 г. [Пекарский, II, № 249; Быкова и Гуревич, 1955, № 85]; замечательно, что в рукописном тексте этого сочинения, хранящемся в Библиотеке Академии наук, вместо *императору* стоит *самодержцу* [Быкова, Гуревич, Козинцева, 1972, № 20] — по-видимому, слово «император» было внесено в процессе публикации данного панегирика. В заглавии книги «Лявреа или Венец безсмертныя славы» (1714 г.) говорится о «Его императорском величестве» [Пекарский, II, № 266; Быкова и Гуревич, 1955, № 112]; точно так же Петр именуется «императором» в обоих изданиях «Книги ордера или во флоте морских прав», вышедших в том же 1714 г. [Пекарский, II, № 247, 249; Быкова и Гуревич, 1955, № 75, 79; см. еще: Быкова и Гуревич, 1955, № 243, 310, 320 (= Пекарский, II, № 394), 366, 606 (= Пекарский, II, № 478); Быкова и Гуревич, 1958, № 126, 128, 130, 131, 136, 138 (= Пекарский, II, № 453), 149 (= Пекарский, II, № 478), Пекарский, II, № 380, 450, 483]. В 1718 г. публикуется «Грамота подлінная Его Цесарскаго Велічества Рімскаго... къ Царю и Велікому Князю Всероссіискому, Васілію Івановічу... которого помянутои Цесарь въ тои Грамотѣ своеи тітуловалъ Цесаремъ Всероссіискімъ»; об этой грамоте упоминалось при поднесении Петру императорского титула [Пекарский, II, № 388; Быкова и Гуревич, 1955, № 298]. Отметим также портрет Петра из собрания Гос. Русского музея, предположительно датируемый 1697 г., с надписью «Petrus Alexandrowitz Moscowitaru Imperator Cum magna Legatione huc Regiomontem venit medio May. Anno M: DCXCVII», то есть «Петр Александрович, император Московии, вместе с Великим посольством прибыл сюда в область гор в середине мая 1697 г.» [Портрет Петровского времени, *119*]; еще ранее, в 1696 г., по случаю Азовской победы была выбита медаль с изображением Петра и надписью: «Petrus Alexii fil. Russor. Mag. Caes.» [Байер, 1738, *267*], где слово Caes<ar> означает «император». В 1709 г. Венский двор выражает недовольство применением титула «император» в отношении царя; в 1710 г. австрийский посол в России генерал Велчек сообщал в Вену, что Головкин и Шафиров с угрозами добивались от Вены признания титула «Majestatu Kayser», то есть императорского титула [А. Флоровский, 1972, *390*].

[37] Свадьба князь-папы состоялась 10 сентября 1721 г., а императором Петр стал 20 октября того же года.

[38] Важно подчеркнуть, что «кесарь» находится в таком же отношении к «царю», как «папа» — к «патриарху». Действительно, если *папа* означает римского первосвященника, то *кесарь* в церковнославянском языке означает римского императора; ср. в Евангелии от Иоанна (XIX, 14—15) «и глагола <Пилат> іудеомъ, се царь вашъ. Они же вопіяху: возми, возми, распни его. Глагола имъ Пілатъ: царя ли вашего распну? Отвѣщаша архіерее: не имамы царя токмо кесаря» (слово *кесарь* — грецизм по своему происхождению, ср. греч. καῖσαρ). Таким образом, князь-кесарь, как и князь-папа, внешне оказывается как бы ориентированным на римскую ситуацию; однако, подобно тому как князь-папа фактически изображает русского патриарха, князь-кесарь изображает русского царя.

[39] Характерно, что во время стрелецкого мятежа и прений со старообрядцами в 1682 г. царевна Софья Алексеевна прервала прения и пригрозила, что она с царями (Иваном и Петром) уедет из Москвы [Соловьев, VII, *288*]; угроза эта возымела свое действие. Ср. в этой связи отъезд Петра в Троице-Сергиев монастырь в 1689 г.

Вместе с тем, когда то же самое делает патриарх Никон (в 1658 г. Никон, поссорившись с Алексеем Михайловичем, демонстративно покидает патриаршую кафедру и удаляется в Воскресенский монастырь), его перестают считать патриархом. Различие в отношении к светской и к духовной власти выступает при этом чрезвычайно рельефно: в известном смысле царь оказывается более сакральной фигурой, чем патриарх, — постольку, поскольку он является царем по природе, а не в силу своего поставления на престол.

[40] Так, Иван Грозный издевательски называет «ангелом» Никиту Казаринова Голохвастова (см. свидетельство Курбского в «Истории о великом князе Московском» [РИБ, XXXI, *308*; ср.: Карамзин, IX, *96*]). Совершенно аналогично Петр Первый позднее именует «пророком» одного из участников шутовских действ (Василия Соковнина), и это прямо соответствует кощунственной направленности петровских увеселений (ср. свидетельство Куракина в «Гистории о царе Петре Алексеевиче и ближних к нему людях» [Архив Куракина, I, *73*]. В условиях неконвенционального отношения

к знаку языковое поведение такого рода представляется очень значимым.

[41] Ср., например, красноречивое описание святочных ряженых в Челобитной нижегородских священников 1636 г., составленной, по-видимому, Иоанном Нероновым: «на лица своя полагаютъ личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а созади себе утвержаютъ хвосты, яко видимыя бѣси, и срамная удеса в лицех носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамные уды, а иные в бубны бьюще и плещуще и пляшуще, і ина неподобная творяще» [Рождественский, 1902, *24—26*]; описанные здесь признаки в точности соответствуют иконографическому образу беса, для которого также характерны хвост, косматость, мена верха и низа (лица и полового органа); равным образом и поведение ряженых в данном описании отвечает представлению о бесовском поведении. Не менее характерно описание святочных игр в Житии Иоанна Неронова: «въ тыя дни неразумніи людіе обыкоша собиратися на бѣсовская игралища... налагающе на лица своя личины различныя страшная по подобію демонскихъ зраковъ» [Субботин, I, *246—247*]. Из многочисленных этнографических описаний известно, что сами ряженые называют маски «личиной дьявола», «чертовой рожей», «чертовской харей» и т. п. и соответственно считают, что облачение в них представляет собой тяжкий грех, который требует дальнейшего искупления. Отсюда очень часто вообще всякая святочная маска, что бы она ни изображала, воспринимается как маска черта [см., например: Ефименко, I, *138*; Максимов, XVII, *39—40*]. В Древней Руси на тех, кто надевал на себя личину, налагалась особая епитимья [Гальковский, I, *318*].

Не случайно опричники Ивана Грозного, образ действия которых в значительной степени строился вообще по принципу анти-поведения (см. об этом ниже), плясали в личинах: как известно, князь Михайло Репнин предпочел смерть греховному надеванию «машкары» [РИБ, XXXI, *279*; Соловьев, III, *541*]. По свидетельству Курбского, царь велел убить Репнина в церкви подле алтаря во время евангельского чтения, и это, конечно, исключительно значимо: ношение личины демонстративно противопоставляется здесь церковному обряду.

[42] Митрополит Филипп (Колычев) воспринимал как святотатство то, что опричники ходили в тафьях, то есть монашеских скуфейках [см.: Карамзин, IX, *56, 67*].

[43] Курбский, например, часто называет опричников «кромешниками» [см., в частности: РИБ, XXXI, стлб. 130, 155, 273, 306, 307, 323] и вкладывает в уста митрополита Филиппа Колычева следующие слова, обращенные к царю: «Аще обѣщаешися покаятися о своихъ грѣсехъ и отгнати отъ себя оныи полкъ сатанинскіи, собранныи тобою на пагубу христіянскую, сирѣчь кромѣшниковъ, або апришнинцовъ нарицаемыхъ, азъ благословлю тя и прощу, и на престолъ мои... возвращуся» [РИБ, XXXI, *316*]. С. Б. Веселовский писал по этому поводу: «Слова *опричь* и *кроме* синонимичны. По тогдашним представлениям о потустороннем мире, „царство божие" было царством вечного света, за пределами, опричь, кроме которого находилось царство вечного мрака, „царство сатаны"... Выражения *кромешный* и *кромешник*, образованные по аналогии со словами *опричь, опричный* и *опричник*, были не только игрой словами, но одновременно клеймили опричников как исчадье ада, как слуг сатаны. И Курбский во многих местах своих писаний называет приверженцев и слуг царя Ивана, и в частности опричников, „полком сатанинским", из чего вытекало или подразумевалось, что царь Иван уподоблялся сатане» [С. Веселовский, 1963, *14*; ср. еще: Карамзин, IX, *49* и примеч. 148]. Точно так же и Иван Тимофеев говорит в своем «Временнике», что царь наложил на опричников «тьмообразные», то есть адские, знаки: «Яко волки ото овецъ, ненавидѣныхъ имъ, отдѣли любезныя ему, знаменія же на усвоеныя воины тмообразны наложи: вся отъ главы и до ногъ въ черное одѣяніе облекъ, сообразны же одеждамъ ихъ и коня имъ своя имѣти повелѣ; по всему воя своя вся яко бѣсоподобны слуги сотвори» [РИБ, XIII, *272*]. Возможность такого осмысления заложена, по-видимому, в самом слове *опричник*: не случайно это слово этимологически связано с укр. *опришок* «разбойник», что отвечает связи разбойников с кромешным, колдовским миром (ср. широко распространенную ассоциацию разбойников с колдунами). В этом смысле вводимое Грозным наименование представляется чрезвычайно знаменательным: не отсюда ли объясняется и

запрещение названия *опричнина* в 1575 г. (см. об этом запрещении: [Соловьев, III, *565*; Полосин, 1963, *183*; Штаден, 1925, *110*; Скрынников, 1975, *190*])?

[44] Обычай рядиться монахом на святки отчасти сохранялся еще в XX в. [см.: Завойко, 1914, *138*; Чичеров, 1957, *210*, а также игру «В игумны», описанную, например, у М. Смирнова, 1922, *58*]. Весьма любопытно в этом же плане сообщение Пискаревского летописца о забавах молодого Грозного в 1545—1546 гг.: «И тут была у него потеха: пашню пахал вешнюю и з бояры и сеял гречиху; и иныя потехи: на ходулех ходил и в саван наряжался» [ПСРЛ, XXXIV, 1978, *189*]. Это сообщение следует сопоставить с этнографическими свидетельствами, говорящими о том, что святочные ряженые могут одеваться в «покойницкую одежду» и изображать мертвецов [см., например: Зобнин и Патканов, 1899, *517*]; ср. также святочную игру в покойника, один из участников которой также имитирует мертвого [см.: Гусев, 1974, *50* и сл.; Максимов, XVII, *14* и сл.; Завойко, 1917, *24*]. Как мертвецы, так и представители нечистой силы относятся к потустороннему миру и могут непосредственно ассоциироваться друг с другом; таким образом, в широком смысле ряженые изображают вообще представителей потустороннего мира.

Итак, опричники должны были, по-видимому, ассоциироваться с ряжеными и в этом смысле соотноситься с потусторонним, «кромешным» миром. Характерно вместе с тем, что и опричники, в свою очередь, воспринимают представителей «земщины» как принадлежащих к иному, чужому для них миру: тем самым они для них как бы и не существуют. Ср. свидетельство Г. Штадена: «Опричники устраивали с земскими такие штуки, чтобы получить от них деньги или добро, что и описать невозможно. И поле <то есть Божий суд> не имело здесь силы: все бойцы со стороны земских признавались побитыми; живых их считали как бы мертвыми...» [Штаден, 1925, *86*]. Таким образом, опричники считают земских мертвецами: «опричнина» и «земщина» принадлежат разным мирам, которые противопоставляются как потусторонний и посюсторонний мир.

Опричники должны были отказываться от общения с земскими [см.: Штаден, 1925, *93*], и это ближайшим образом

напоминает те ограничения в общении, которые были приняты в случае конфессиональных расхождений (ср. позднейший отказ старообрядцев от общения с никонианами в еде, питье и молении); именно это, по всей видимости, имел в виду Иван Тимофеев, когда писал в своем «Временнике», что Грозный, учреждая опричнину, «во гнѣвѣ своемъ раздѣленіемъ раздвоенія едины люди раздѣли и яко двоевѣрны сотвори» [РИБ, XIII, *271*]. При этом опричники отрекались от отца и матери и тем самым автоматически оказывались в положении изгоев, противопоставленных всему остальному миру. Общение опричника с земским наказывалось смертью и того и другого — общение с представителем противоположной партии оказывалось, таким образом, столь же опасным, как общение с представителем потустороннего мира.

[45] Куракин в «Гистории о царе Петре Алексеевиче...» описывает шуточные увеселения Петра как «забавы святошные», отмечая, между прочим, что всешутейший патриарх «с Рождества Христова и во всю зиму до масляницы продолжал славление по всем знатным дворам на Москве, и в слободе, и у знатных купцов с воспением обыкновенным церковным» [Архив Куракина, I, *72* сл.]; поведение ряженого «патриарха» ближайшим образом напоминает при этом поведение святочных колядчиков. О потешном славлении на святках сообщают также Желябужский [1840, *59*; ср. *225, 279*], Бассевич [1866, *119—120*], Юль [1900, *128—129*], Корб [1906, *109* сл.] и Берхгольц [II, *10—11*; III, *186*]. Голиков, перечисляя вслед за Страленбергом то, в чем обвиняют Петра, упоминает, в частности, «славленіе Его Величества в святкахъ» [Голиков, I, *3*; ср.: Страленберг, 1730, *231—232*]; совершенно очевидно, что «Всешутейший собор» мог восприниматься именно как святочное действо. По сообщению Берхгольца, святки 1724 г. были ознаменованы переодеванием всех сенаторов и членов императорских коллегий, которые были обязаны носить маски и соответствующие костюмы даже в присутственных местах [Берхгольц, IV, *16—17*].

И позднее, в XVIII в., потешные представления были часто приурочены к святкам или к масленице и содержали в себе черты соответствующей обрядности. Так, например,

публичный маскарад «Торжествующая Минерва», состоявшийся в Москве в 1763 г. после вступления на престол Екатерины Второй, был устроен на масленицу. Порошин описывает святочные игры, которые устраивала Екатерина в Петербурге, где мужчины переодевались в женское платье [Порошин, 1881, *560*], подобно тому как это делают святочные ряженые. Переодевание в платье противоположного пола вообще характерно для придворных маскарадов XVIII в. [см., например: Екатерина, 1906, *100—101*; Порошин, 1881, *555*; Храповицкий, 1901, *205*].

[46] Точно так же видный старообрядческий деятель Иван Смирнов доказывал в 1720-е годы, что Петр делает «мужской пол женским в такой силе, что велит мужскому полу власы отрастить долгие, а брады брить» [Смирнов, 1909, *160*]; как мы уже отмечали, принятие облика противоположного пола типично вообще для ряженых, когда мужчины переодеваются в женское платье, имитируют женщин и т. п.

Указанное впечатление должно было находить подтверждение в поведении самого Петра, для которого были характерны всевозможные переодевания, сочетающиеся с принятием другого имени или звания (урядника Петра Михайлова, бомбардира или капитана Piter'a и т. п.).

[47] Помимо предписания поститься по средам и пятницам, у русских, как и других восточных славян, существовал специальный запрет на телятину [см. об этом: Зеленин, 1927, *116*; ср.: Тредиаковский, 1737, *25*]. По сообщению Шлихтинга, который отмечает вообще, что москвичи не едят телятины, Иван Грозный приказал сжечь тех, кто из-за голода отведал телячьего мяса [Шлихтинг, 1934, *39*]: таким образом, этому запрету явно придается конфессиональный смысл.

[48] Ср. также в «Ином сказании»: «И сотвори себѣ въ маловремяннѣй сей жизни потѣху, а въ будущій вѣкъ знаменіе превѣчнаго своего домовища, его же въ Російскомъ государствѣ, ни во иныхъ, кромѣ подземнаго, никто его на земли видѣ: адъ превеликъ зѣло, имѣющъ у себе три главы. И содѣла обоюду челюстей его от мѣди бряцало веліе: егда же разверзетъ челюсти своя, и извну его яко пламя престоящимъ ту является, и веліе бряцаніе исходитъ изъ гортани

его; зубы же ему имѣющу осклабленѣ, и ногты яко готовы на ухапленіе, и изо ушію его яко же пламень распалавшуся. И постави его проклятый онъ прямо себѣ на Москвѣ-рѣцѣ себѣ во обличеніе, дабы ему исъ превысочайшихъ обиталищихъ своихъ зрѣти нань всегда и готову быти въ нескончаемыя вѣки въонь на вселеніе и съ прочими единомысленики своими» [РИБ, XIII, *55–56*].

[49] Ср. описание святочных ряженых в цитированной выше Челобитной нижегородских священников 1636 г. (см. примеч. 41).

Дудка, всунутая в рот Лжедмитрия, «для заплаты привратнику при входе в ад», по-видимому, травестийно заменяет деньги, которые обычно клали с покойным для того, чтобы он был принят на тот свет (см. об этом обычае: [Б. Успенский, 1982, *149–150*]); при этом деньги клались иногда покойнику в рот [см.: Коллинз, 1846, *7–9*; ПСРЛ, I, *178*; ср. также Фишер, 1921, *173* и сл.; Нидерле, I, *266–268*]). Вместе с тем дудка могла быть функционально соотнесена и с так называемой «разрешительной грамотой», предназначавшейся, как полагали, для привратника рая, под которым обычно понимался св. Николай или св. Петр [см.: Б. Успенский, 1982, *122–125*].

[50] Для нас достаточно отметить, что самозванцы воспринимались как колдуны — постольку, поскольку они воспринимались как самозваные, ряженые цари. Возникает вопрос: в какой мере анти-поведение было свойственно самим самозванцам, а в какой оно приписывалось им общественным мнением. Надо полагать, что это определялось самосознанием самозванца, которое было неодинаковым в разных конкретных случаях. Как уже говорилось, многие самозванцы несомненно верили в то, что они истинные цари, однако среди них были и авантюристы, вполне отдающие себе отчет в незаконности своих притязаний. A priori следует ожидать, что анти-поведение было по преимуществу характерно именно для самозванцев второго рода, то есть для тех, кто и сами себя воспринимали как ряженых.

[51] Имеется в виду хождение вокруг аналоя против солнца (иначе говоря, против часовой стрелки) в чине крещения и венчания, введенное патриархом Никоном, тогда как ранее было принято движение в обратном направлении («по-

солонь»). Противники никоновских реформ считали это изменение кощунственным нарушением обряда, придающим ему характер дьявольского действа.

[52] Имеется в виду распространение светской портретной живописи; в свое время в Московской Руси допускалась лишь иконопись, то есть разрешалось писать лишь образы святых, но не обычных людей.

[53] Имеется в виду, видимо, как нарушение постов, обычное в петровском быту, так и разрешение солдат от постов, введенное по настоянию Петра.

[54] Имеется в виду принудительное введение иностранного платья при Петре.

[55] В свое время с иноверными (иноземцами) нельзя было общаться в еде, питье и молитве; этот запрет сохранялся у старообрядцев.

[56] Такое двойничество, как мы уже видели, вообще характерно для идеологии самозванчества: подобно тому как у самозваного Петра Третьего (Пугачева) оказывается свой «граф Чернышев» (см. выше), у «самозваного» Петра Первого предполагается и самозваный наследник Алексей Петрович.

[57] Иначе — на наш взгляд, неубедительно — объясняет это явление Чистов [1967, *113—114*], который считает, что исторический образ Петра не соответствовал утопическому образу царя-избавителя. Поскольку Петр воспринимался как «непрямой», «подмененный» царь, его исторический образ вообще не имеет отношения к проблеме: реальный Петр в сознании современников не имеет ничего общего с тем, кто д о л ж е н б ы л б ы занимать его место.

На исходе XVII в. появляется человек, который выдает себя за Петра Алексеева, капитана Преображенского полка [Соловьев, VII, *583*], и это, кажется, единственный Лжепетр, о котором мы знаем.

СВАДЬБА ЛЖЕДМИТРИЯ

В русской истории, столь богатой невероятными событиями и удивительными людьми, трудно найти фигуру более фантастическую, чем Лжедмитрий. Кажется, что мы имеем дело не с историческим деятелем, а с литературным героем: он словно сошел со страниц плутовского романа (или же — при ином прочтении — авантюрной новеллы). Необходимо подчеркнуть, что сходное впечатление производил Лжедмитрий и на своих современников: когда он появился в Польше и на сейме, где обсуждалась возможность поддержки его притязаний на русский престол, была оглашена его история, один видный представитель сейма — гетман Ян Замойский — заявил: «Помилуй Бог! Это комедия Плавта или Теренция, что ли?» («Prze Bog! Czy to Plauti, czy Terentiuszowa comaedia!» [РИБ, I, *16*]). Не случайно уже у современников Лжедмитрия его история становится достоянием литературы, а сам он оказывается литературным персонажем: так, вскоре после смерти Лжедмитрия Лопе де Вега выводит его в пьесе «Великий герцог Московский» («El gran duque de Moscovia», 1617).

Такое восприятие едва ли можно признать случайным: Лжедмитрий должен был вести определенную игру, и вполне естественно, что в своем поведении он — сознательно или бессознательно — подчинялся жанру, актуальному для данной эпохи. Мы живем в сфере некото-

рого культурного языка, и это определяет наше видение мира: наше мировосприятие, так же как и наше поведение, по необходимости вписывается в эту семиосферу, так или иначе отражая присущие ей свойства и подчиняясь принятым здесь условностям. Взаимоотношения литературы и жизни имеют двусторонний характер: литература может влиять на жизнь подобно тому, как жизнь влияет на литературу.

Игра, которую вел Лжедмитрий, предполагала известные правила поведения: программируя свои действия, он должен был исходить из реакции того общества, с которым он вел диалог, и — более того — в какой-то мере провоцировать ту или иную реакцию. Сложность его игры состояла в том, что он одновременно вел диалог с двумя социумами — русским и польским: он, так сказать, должен был говорить на двух языках, причем иногда ему приходилось это делать одновременно, когда один и тот же текст был рассчитан на две разные аудитории, предполагающие принципиально различное восприятие, — один и тот же текст должен был читаться в этом случае на двух разных семиотических языках, и результаты этого прочтения оказывались кардинально различными [ср. в этой связи: Б. Успенский, 1976/1996 — наст. изд., *77* сл.].

Иллюстрацией сказанного может служить бракосочетание Лжедмитрия и Марины Мнишек и коронация Марины в Москве 8 мая 1606 г. Рассмотрение того, что при этом произошло, наглядно демонстрирует семиотический характер мифотворчества Лжедмитрия; вместе с тем, как мы увидим, детальный анализ этого события позволяет обнаружить мифотворческий характер поведения не только самого Лжедмитрия, но и некоторых других деятелей русской истории.

* * *

Необходимо начать с того, что в определенном смысле Лжедмитрий и Марина к тому времени были уже женаты — именно, они были женаты с точки зрения католической церкви.

Действительно, за полгода до этого, 29 ноября 1605 г. по новому стилю (19 ноября по старому стилю), в Кракове состоялось венчание Лжедмитрия с Мариной Мнишек по католическому обряду, причем Лжедмитрия замещал его посол Афанасий Власьев; обряд венчания совершил кардинал Бернард Мацейовский (см. описание церемониала: [РИБ, I, *51—72*; ср.: А. Титов, 1906, *137—140*]; другой вариант того же текста: [Немцевич, II, *286—292*]).

С русской точки зрения этот обряд мог считаться обрядом обручения: сам Лжедмитрий в «наказе» своему секретарю Яну Бучинскому, отправляемому в Польшу осенью 1605 г. для переговоров с отцом невесты, говорил не о «венчании», а именно об «обручении» [СГГД, II, № 105, *229*]. При этом сам факт обручения с послом жениха уже имел прецеденты на Руси; так, в 1494 г. в Москве состоялось обручение княжны Елены Ивановны (дочери Ивана III и Софии Палеолог) и великого князя литовского Александра Ягеллона, особу которого представлял его посол; примечательно, что в церемонии обручения участвовал не первый, а второй посол, по той причине, что первый посол был женат во втором браке [см.: Сб. РИО, XXXV, № 24, *124*; Бережков, 1897, *9*].

Обручение в православной церкви в описываемый период совершалось отдельно от венчания [см.: К. Никольский, 1907, *724—727*][1]. Однако в католической церкви к этому времени обряды обручения и венчания уже объединились, и фактически — с формальной точки зрения — был совершен именно обряд венчания. В дошедшем до нас описании данной церемонии, как правило, употребляются выражения «slub» и «malzenstwo» (и при этом говорится о таинстве: «sacramentum»), хотя однажды встречается и слово «sponsalia» [см.: РИБ, I, *51* сл.]; ср. в другой редакции: «sponsalitiae» [Немцевич, II, *286*]. Описание это содержит любопытные семиотические подробности о поведении русского посла (Афанасия Власьева), который должен был замещать жениха и поэто-

му, с одной стороны, произносил от первого лица слова, полагающиеся произносить жениху («я тебя беру в супруги...»), с другой же стороны, избегал любого физического контакта с невестой, подчеркивая таким образом условный характер своего участия. Так, например, «когда кардинал хотел связать епитрахилью руки жениха и невесты, то посол послал... за чистым платком и хотел обернуть им свою руку и исполнить таким образом этот обряд, а не прикасаться к руке невесты своею голою рукою, но ему не дозволили этого сделать, и он должен был дать свою руку от имени своего царя, князя Московского»; автор описания сообщает далее, что, «боясь царя, <посол> остерегался, как бы не дотронуться своею одеждою до ее <Марины> платья» [РИБ, I, *58–59, 61*, ср. также *63, 65*; Немцевич, II, *289, 290*, ср. *291*]. По-видимому, он не был готов к венчанию; не исключено, что он опасался обвинения в самозванстве[2].

Совершенно так же и в посвященной данному событию поэме «Poseł moskiewski» Яна Забчица (или Жабчица) 1605 г. сообщается, что кардинал совершил «ślub małzenski» [см.: Забчиц, 1900, *40*]; в аналогичных выражениях оно описывается и в письме Нери Джиральди к великому герцогу тосканскому из Кракова от 3 декабря 1605 г. (по новому стилю) («...è successo che si facciano le nozze della figlia del Palatino di Sendomiria quì nella città... Feciesi la ceremonia dell'anello catholica per mano del Sig. Cardinal di Cracovia, et eletto arcivescovo del regno, et l'ambasciator Moscovito a quest'effetto venuto la sposò a nome del suo signore», ср. еще: «In mentre si facevano quelle spedizioni arrivò un mandato all'ambasciator Moscovito con lettere, et ordine que detto ambasciatore dovesse restare a complire a queste nozze regie per il sue principe» [Чампи, 1827, *62, 63*]; такого же рода описание мы находим и в анонимном рассказе о Лжедмитрии, опубликованном Бареццо Барецци в 1606 г. («...Legatus Demetrij nomine Ducis sui matrimonium cum Palatini Sendomiriensis filia Maria Anna <sic!> celebrauit, tradente

sponsam in manus Pronubi Illustrissimo ac Reuerendissimo Cardinale Cracouiensi: acta sunt haec 22. Nouemb., secutae deinde nuptiales epulae...» [Барецци, 1847, *19* второй пагинации], а также в рукописи ксендза Яна Велевицкого [Муханов, 1871, прилож., № 44, *134—135*]; равным образом и Маржерет называет данную церемонию свадьбой («les norces») [Маржерет, 1982, *111, 198*; ср.: Устрялов, I, *259—260*][3].

Соответственно, если при отправлении в Польшу Яна Бучинского Лжедмитрий говорит об «обручении» (см. выше), то в письме Юрию Мнишку от 22 декабря 1605 г. он говорит уже о состоявшемся бракосочетании: «Z listow WM... takze od posłanika tam naszego mamy wiadomosc, ze, z woli Boga dobrotliwego, corka WMci, Jei Msc Panna Marinna nam za Cesarzową i małżonkę przez Je° Mci Xiendza Cardinała poslubiona iest; i ceremoniae wszy<s>tkie, według potrzeby, s przystoinem uszanowaniem nas i Naiasnieiszei mianowanei Casarzowej odprawione są» [СГГД, II, № 110, *237*]. Равным образом в последующей переписке с Юрием Мнишком он называет Марину супругой («malzonka») [см. СГГД, II, № 118, 131, 132, *254, 281, 282*; ср. № 110, *237*]; ср. письма Мнишка к Лжедмитрию и Станислава Бучинского к Мнишку, где говорится о состоящейся свадьбе («slub») [см. СГГД, II, № 112, 113, *241, 248*], а также письмо папы Павла V к Марине от декабря 1605 г., где он поздравляет ее со вступлением в супружество («nuptiae») [Тургенев, II, № 57, *75*; Немцевич, II, *297*].

Весьма характерен в этом смысле эпизод, о котором рассказывается в так называемом Дневнике Мартина Стадницкого (или, говоря точнее, в компиляции, приписываемой Стадницкому); речь идет о том, как в 1609 г. второй Лжедмитрий — так называемый «Тушинский вор» — отправляет послов к полякам: «В королевском лагере осмеивали войско Димитрия, говоря, что их Димитрий живет вымыслами поэтов; называли Эзопами тех, которые создают воскресшего Дмитрия после убитого и сожженного. У послов спрашивали также, венчалась

ли Марина, жена первого Димитрия, с теперешним. Послы отвечали: „Зачем венчаться второй раз, когда она в Кракове в присутствии короля принесла клятву в супружеской верности никому, как только этому?"» [Титов, 1906, *185*]. Как видим, совершенный в Кракове обряд понимался именно как бракосочетание.

Таким образом, Лжедмитрий и Марина были в сущности венчаны дважды — по католическому и по православному обряду. В какой-то мере это отвечает традиции межконфессиональных браков. Так, бракосочетание великого князя литовского Александра Ягеллона с княжной Еленой Ивановной в Вильне в 1495 г. было совершено как по православному, так и по католическому обряду [см.: Сб. РИО, XXXV, № 35, *185—186*, ср. № 31, *162, 168*; ПСРЛ, XXXIX, 1994, *169*; ПСРЛ, VIII, 1859, *229*; ПСРЛ, XII, 1901, *239—240*; Акты Зап. России, I, *234*; ДРВ, XIV, *2, 9—14*, ср. *9, 11*; Старинные свадебные обряды, *440*; Бережков, 1897, *11, 17, 19—20*; Церетели, 1898, *134—136*; Макарий, V, *63*; Пирлинг, 1891, *167—168*]. Точно так же бракосочетание герцога Магнуса Ливонского с княжной Марией Владимировной Старицкой (двоюродной племянницей Ивана IV) в Новгороде в 1573 г. было совершено по православному и по протестантскому обряду [см.: Цветаев, 1890, *212—215, 426—427*; Соловьев, IV, *8*]; при этом если бракосочетание Александра Ягеллона совершалось в католическом храме, то бракосочетание Магнуса Ливонского было совершено в православной церкви, но жених, как протестант, не был допущен в самую церковь и оставался на паперти: в то время как православный священник венчал в церкви невесту по православному чиноположению, на паперти, где находился жених, пастор совершал над ним лютеранский обряд[4]. И позднее браки между представителями разных вероисповеданий могли совершаться таким же образом; если в только что приведенных примерах тексты, относящиеся к разным обрядам, произносились одновременно, то в дальнейшем сначала совершалось бракосочетание по одному обряду, а затем — по другому; именно

так обстояло дело и в случае бракосочетания Лжедмитрия и Марины Мнишек[5].

В силу сказанного обряд, совершенный в Москве, приобретал принципиально различное значение для польской и для русской стороны.

Поскольку с польской точки зрения Лжедмитрий и Марина были уже мужем и женой, главное значение для польской стороны приобретала коронация Марины — ее венчание на царство, которое сопутствовало ее венчанию с Лжедмитрием (то есть бракосочетанию).

Для русской же стороны главное значение обряда представляло, несомненно, именно бракосочетание по православному обряду. Знаменательно в этом смысле, что русские сочли необходимым повторить обручение Лжедмитрия и Марины: бракосочетанию в Москве предшествовало их обручение по православному обряду, которое было совершено в тот же день (8 мая 1606 г.) в «столовой избе» дворца. Обряд обручения совершил благовещенский протопоп Феодор; он же совершил затем обряд бракосочетания в Успенском соборе; венчание Марины на царство в том же Успенском соборе совершено было патриархом Игнатием [см.: СГГД, II, № 138, *289–293*][6].

* * *

Венчание Лжедмитрия и Марины по православному обряду отнюдь не снимало проблем конфессионального характера — напротив, оно создавало новые проблемы. Как известно, Рим требовал, чтобы Марина оставалась католичкой, тогда как русские настаивали на ее присоединении к православию: с точки зрения русских, бракосочетание было невозможно без выполнения этого предварительного условия.

Из этой, казалось бы, неразрешимой ситуации был найден остроумный выход, который состоял в том, что коронация была устроена перед бракосочетанием (в обычном случае ожидался бы, конечно, обратный порядок). Таким образом, Лжедмитрий сочетал-

ся браком с уже коронованной царицей [см.: Карамзин, XI, *159*].

Соответственно, при коронации и бракосочетании Марина Мнишек уже носит титул «цесарева»; при этом сам Лжедмитрий именовал себя «цесарем» или «императором» Ср. речь тысяцкого боярина князя Василия Ивановича Шуйского в Грановитой палате после обручения: «А наяснейшая и великая государыня цесарева и великая княгиня Марья Юрьевна всеа Русии! Божьим праведным судом и за изволеньем наяснейшего и непобедимаго самодержца великого государя Дмитрея Ивановича, Божьею милостию цесаря и великого князя всеа Русии и многих государств государя и облаадателя, его цесарское величество изволил вас, наяснейшую великую государыню, взяти себе в цесареву... И Божьею милостию обручанье ваше цесарское ныне совершилось... И вам бы... вступити на свой цесарской маестат и быти с ним великим государем на своих преславных государствах» [СГГД, II, № 138, *290*][7].

Марина Мнишек была вообще первой коронованной особой женского пола в России[8]; второй была Екатерина I, которую короновал в 1724 г. Петр I после принятия императорского титула [см.: Б. Успенский, 1996в наст. изд., *238–240*][9]. При этом, в отличие от Екатерины, Марину короновал непосредственно патриарх, а не ее супруг, то есть формально она была коронована не как супруга царя, а как царица, обладающая всей полнотой власти.

Эта структурная перестановка давала возможность представить дело таким образом, чтобы обе стороны — католическая и православная — остались удовлетворены происшедшим: поляки должны были понять, что Марина стала русской царицей, оставаясь при этом католичкой, тогда как русские должны были понять, напротив, что Марина перешла в православие. Ключевую роль при этом призван был играть о б р я д м и р о п о м а з а н и я, совершенный над Мариной.

Необходимо отметить, что обряд миропомазания совершается вообще в русской православной церкви в трех

случаях. Помимо помазания после крещения, которое совершается над каждым православным христианином, помазание миром было принято при возведении на престол, то есть при венчании на царство[10]. При этом, в отличие от византийской и западноевропейской традиции, русский обряд помазания на царство в точности повторял обряд миропомазания, совершаемый после крещения: речь йдет, по существу, об одном и том же обряде, то есть о совершении того же таинства. Заметим еще, что если как на Западе, так и в Византии помазание венчаемого монарха предшествует венчанию в собственном смысле (то есть коронации, возложению венца), то в России оно совершается после венчания на царство [Б. Успенский, 1998, *14–29*].

Вместе с тем помазание миром совершается еще в одном случае, а именно при присоединении иноверных христиан (так называемое присоединение вторым чином)[11]. В этом случае обряд помазания, вообще говоря, отличается от обряда, совершаемого при помазании на царство (или же тождественного с ним обряда миропомазания, совершаемого после крещения). Тем не менее в главной своей части эти обряды совпадают: в обоих случаях при миропомазании произносятся сакраментальные слова «Печать дара Духа Святаго» и при этом помазывается чело, уши, перси и т. п., то есть именно те части тела, которые подлежат помазанию миром после крещения или при возведении на престол [см.: К. Никольский, 1907, *678–682*].

Это обстоятельство и было, по-видимому, использовано при бракосочетании Лжедмитрия и Марины Мнишек в Москве 8 мая 1606 г. [см.: Левитский, 1886–1887, *22–24*; Дмитриевский, 1899, *130–131*; Пирлинг, III, *301–302*].

* * *

Действительно, обряд миропомазания, который совершил над Мариной патриарх Игнатий — после коронации

и перед бракосочетанием[12], разными сторонами был воспринят по-разному.

С одной стороны, это выглядело как помазание на царство, которое в соответствии с русской традицией должно было следовать за коронацией[13], и именно так это было воспринято поляками и прежде всего самой Мариной[14]; так же это понимал, по-видимому, и патриарх Иов. Так, в прощальной грамоте, разрешающей русский народ в клятвопреступлении царю Борису и его семейству (1607 г.), Иов говорит о Лжедмитрии: «...до конца хотя разорити нашу непорочную християнскую веру, прияв себе из литовския земли невесту, люторския веры девку, и введе ея в соборную и апостолскую церковь Пречистыя Богородицы и венча царьским венцом, и повеле той своей скверной невесте прикладыватися и в царьских дверех святым миром ея помазал» [ААЭ, II, № 67, *155*][15]. Равным образом и Иван Тимофеев говорит в своем «Временнике» о кощунственном «царьствопомазании и женитве» [РИБ, XIII, *373*].

С другой стороны, это выглядело как присоединение к православию, и так это было в основном воспринято русскими[16]. При этом не все были удовлетворены способом присоединения Марины, полагая, что ее следовало окрестить, то есть присоединить первым чином [см.: Левитский, 1886—1887, *582—590*; Левитский, 1885—1886, *62—65*; РИБ, XIII, *227, 372, 739—740, 743, 1291, 1421*; Бодянский, 1847а, *20—21*; СГГД, II, № 146, *306—307*; А. Попов, 1869, *416*; ДРВ, VII, *141*; ср.: СГГД, II, № 140, *298*; Дмитриевский, 1899, *106, 127*][17]. С этим непосредственно связан московский собор 1620 г., предписывающий необходимость перекрещивания «латин» и «белорусцев»[18]. Так, говоря о необходимости перекрещивать католиков, переходящих в православие, а не присоединять их через миропомазание, патриарх Филарет заявлял на соборе 1620 г.: «Егда в лето 7114 грех ради наших Господу Богу попустившу, и царствующий град Москву лестию и мечем прият розстрига чернец Гришка Отрепьев, патриарх же Игнатей, угожая еретиком латыньския

веры, и в церковь соборную пресвятыя владычица нашея Богородицы и присно девы Мария честнаго и славнаго ея Успения, введе еретическия папежския веры Маринку. Святым же крещением совершеным християньскаго закона не крестил ю, но токмо единем святым миром помаза, и потом венчал ю с тем Розстригою, якоже Июда предатель и сей поругася Христу, и обоим убо сим врагом Божиим, Розстриге и Маринке, подаде пречистое тело Христово ясти и святую и честную кровь Христову пити. Его же, Игнатия, за таковую вину священноначалницы великия святыя церкви росиискиия, яко презревшаго правила святых апостол и святых отец, от престола и от святительства по правилам святым изринуша в лето 7114» [Требник, 1639, гл. XIV, л. 214об. – 215][19].

Как видим, Филарет заявляет, что Игнатий присоединил Марину к православию через миропомазание. Свидетельство Филарета, вообще говоря, имеет для нас особое значение, поскольку Филарет в качестве митрополита ростовского принимал непосредственное участие в рассматриваемой церемонии[20]; в митрополиты он был поставлен при Лжедмитрии патриархом Игнатием — в апреле 1606 г., то есть незадолго до коронации и венчания Марины Мнишек[21]. К оценке свидетельства Филарета мы еще вернемся.

Итак, патриарх Игнатий — или сам Лжедмитрий как режиссер этого сценария — сознательно, по-видимому, обыграл функциональную полисемантичность обряда миропомазания, в результате чего один и тот же семиотический текст получал двойное прочтение[22].

* * *

Объединив коронацию и бракосочетание таким образом, что коронация состоялась перед бракосочетанием, Лжедмитрий решал еще одну проблему, возникающую в связи с отказом Марины Мнишек перейти в православие [подробнее об этом см.: Дмитриевский, 1899, 125 сл.]. Русская процедура поставления на царство предполагала причащение нововенчанного монарха, которое соверша-

лось после миропомазания [см.: Б. Успенский, 1998, *21* сл.]. Между тем Марина ни в коем случае не хотела причащаться по православному обряду[23], и это могло явиться серьезным препятствием к ее коронации, то есть могло расстроить всю процедуру возведения на престол[24].

Вместе с тем в практике русской церкви существовал в это время обычай приобщать преждеосвященными дарами новобрачных при совершении брачного обряда [см.: Дмитриевский, 1884, *395–396*; Филарет, 1875, *42*; Алмазов, II, *416*]. Поскольку двукратное приобщение Святыми Тайнами в один и тот же день в православной церкви не допускается, причащение было перенесено из обряда венчания на царство в обряд бракосочетания, завершающий всю церемонию, то есть в самый конец действа, когда Марина была уже коронованной царицей. При этом Марина (а вместе с ней и Лжедмитрий) отказалась причаститься, но это обстоятельство уже не могло отменить совершенного перед тем обряда коронации.

Вот как описывает произошедшее непосредственный участник данной церемонии, архиепископ Арсений Элассонский[25]: «По возложении на царицу всех одежд, когда патриарх прочитал молитвы, певцы пропели ἄξιος и многолетие. По возложении одежд и по прочтении молитв царь и царица, оба облаченные в царские одежды, сошли вниз и в предшествии патриарха вошли на высочайший царский трон, оставаясь для выслушивания божественной литургии. Патриарх начал божественную литургию, и по окончании ее певцы пропели царское многолетие по чину. После божественной литургии благовещенский протопоп Феодор повенчал их посредине церкви пред святыми вратами. И после венчания своего оба они не пожелали причаститься Святых Таин. Это сильно опечалило всех, не только патриарха и архиереев, но и всех видевших и слышавших. Итак, это была первая и великая печаль, и начало скандала, и причина многих бед для всего на-

рода московского и всей Руси» [Дмитриевский, 1899, *111–112*][26].

Любопытно, что, по свидетельству Арсения, для патриарха Игнатия этот отказ от причастия явился полной неожиданностью. Именно Игнатий, по всей вероятности, составил дошедший до нас чин поставления Марины Мнишек на царство и ее венчания с Лжедмитрием [см.: СГГД, II, № 138, *289–293*]; согласно этому чину, причащение Марины было предусмотрено после миропомазания, то есть в обряде поставления на царство, а не в обряде бракосочетания [см.: СГГД, II, № 138, *292*]. Инициатива перенесения причащения в обряд бракосочетания принадлежала, можно думать, самому Лжедмитрию[27].

* * *

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что только что цитированное описание Арсения Элассонского кардинальным образом расходится со свидетельством патриарха Филарета, которое мы приводили выше. По утверждению Арсения, Лжедмитрий и Марина Мнишек отказались причаститься в день своего бракосочетания; между тем Филарет заявляет, напротив, что патриарх Игнатий причастил как Лжедмитрия, так и Марину, что и явилось основанием для его низложения в 1606 г. Как Арсений, так и Филарет принимали участие в рассматриваемой церемонии, то есть их сообщения представляют собой показания очевидцев. Очевидно, что кто-то из них искажает истину — и, по-видимому, делает это сознательно (ошибка памяти в настоящем случае, как кажется, исключена). Но кто именно?

У нас нет основания не доверять в данном случае Арсению Элассонскому, и вместе с тем мы вполне можем сомневаться в искренности Филарета, во время правления которого имел место вообще тенденциозный пересмотр событий Смутного времени, то есть в ряде случаев создавалась новая версия случившегося — иначе говоря, переписывалась история. Филарет, в частности, прилагал специальные усилия для того, чтобы были забыты его

связи как с первым, так и со вторым Лжедмитрием. То, что Филарет стал митрополитом при Лжедмитрии I и был рукоположен патриархом Игнатием, замалчивалось в это время; точно так же замалчивалась и его деятельность в тушинском стане в качестве «патриарха всея Руси» при Лжедмитрии II («Тушинском воре»)[28]; назначение Филарета главой русской церкви, осуществленное Лжедмитрием II, было фактически признано царем Михаилом Федоровичем, который после своего восшествия на престол начинает именовать Филарета «митрополитом Московским и всея России» [см.: А. Смирнов, 1874, *104—105;* Карташев, II, *82—83*]. Характерным образом в «Известии о начале патриаршества в России и о возведении на патриарший престол ростовского митрополита Филарета Никитича» 1619 г. сообщается, что Филарет был поставлен в митрополиты патриархом Гермогеном [см.: ДАИ, II, №76, *196*][29].

Не случайно возведение Филарета на патриарший престол 24 июня 1619 г. было оформлено особенно торжественно: он был поставлен не собором русских епископов, а иерусалимским патриархом (Феофаном). Этот торжественный акт поставления в патриархи имел вообще исключительный характер: он представал не только как возобновление патриаршества на Руси после долгих лет перерыва, но и как его о б н о в л е н и е; вместе с тем этот акт должен был продемонстрировать, что только теперь Филарет является подлинным патриархом: тем самым его деятельность в качестве «патриарха всея Руси» при Лжедмитрии II оказывалась как бы вычеркнутой из памяти.

Необходимо иметь в виду при этом, что, в отличие от Арсения, мемуары которого, по-видимому, не были рассчитаны на публикацию — и во всяком случае не были предназначены для русской аудитории (они написаны по-гречески), — изложение Филарета имеет откровенно обличительный характер: оно направлено против патриарха Игнатия, который обличается здесь как отступник от православия.

Обличение Игнатия в неправославии было особенно актуально, поскольку в первой четверти XVII в. многие считали еще Игнатия законным патриархом [см.: Ульяновский, 1991, *56*].

Напомним, что после низложения патриарха Гермогена в 1611 г. Игнатий, смещенный с патриаршества в 1606 г., был вновь объявлен патриархом и действовал заодно с боярами, державшими сторону Владислава[30]; когда в 1616 г. Владислав выступил в поход с намерением занять московский престол, он объявил, что с ним будет и Игнатий. При этом были люди, которые считали низложение Игнатия в 1606 г. незаконным; так, между прочим, полагал и Арсений Элассонский, по свидетельству которого патриарх Игнатий был низложен после убийства Лжедмитрия «без всякого законного расследования» [Дмитриевский, 1899, *123*][31].

Смещение Игнатия было, видимо, произвольным актом, никак канонически не обоснованным; и вот на соборе 1620 г. патриарх Филарет предлагает свою версию случившегося, заявляя, что все было совершено надлежащим образом; по его словам, Игнатий был низложен ввиду того, что он причастил Марину, предварительно ее не окрестив: «Его же, Игнатия, за таковую вину священноначалницы великия святыя церкви росиискыя, яко презревшаго правила святых апостол и святых отец, от престола и от святительства по правилам святым изринуша в лето 7114» [Требник, 1639, гл. XIV, л. 215]. Таким образом, Филарет задним числом обосновывает смещение Игнатия, сообщая канонические основания этого смещения[32].

Как видим, вопрос о причащении Марины Мнишек является для Филарета важным аргументом. Соответственно, он должен был настаивать на том, что Игнатий причастил Марину[33].

* * *

Итак, патриарх Филарет, говоря о бракосочетании Лжедмитрия и Марины Мнишек, по-видимому, говорит

неправду. Это заставляет нас вернуться к вопросу о миропомазании, ключевому для темы нашей работы. В самом деле, если считать, что Филарет сознательно искажает истину, это, вообще говоря, может лишать силы его сообщение о том, что Игнатий помазал Марину для перехода в православие.

Мы говорили о том, почему обряд коронации Марины Мнишек предшествовал обряду бракосочетания: в результате, как мы видели, помазание Марины могло восприниматься различным образом — и как помазание на царство (которое в России совершается после коронации), и как присоединение к православию (которое должно было предшествовать бракосочетанию). Такое двойное восприятие, по-видимому, и было предусмотрено Лжедмитрием.

Так обстоит дело с в о с п р и я т и е м. Но что же произошло н а с а м о м д е л е?

Как мы уже упоминали, обряд миропомазания, совершаемый над иноверцами при их обращении в православие — иначе говоря, при присоединении к православной церкви вторым чином,— отличается от обряда, совершаемого при помазании на царство (или же тождественного с ним обряда миропомазания, совершаемого над православным человеком после крещения), хотя в главной своей части эти обряды и совпадают. Существенно вместе с тем, что присоединение к православной церкви через миропомазание совершалось не столь часто и обычно не при большом стечении народа. Можно предположить, таким образом, что большинство людей, присутствовавших в Успенском соборе, могло не отдавать себе отчета в различии между данными обрядами. Тем более это относится к тем, кто не присутствовал на данной церемонии: народ узнал о том, что Марина была помазана перед бракосочетанием, и это естественно было понять как обращение в православие (присоединение вторым чином).

Так это могло быть понято народом (и во всяком случае именно на такое понимание могли рассчитывать).

Однако едва ли так мог понимать случившееся Филарет: Филарет, как священнослужитель, несомненно, должен был отдавать себе отчет в различии данных обрядов[34].

Основную особенность чина присоединения к православию через миропомазание (отличающую этот обряд от обряда миропомазания, совершаемого непосредственно после крещения или же после коронации) составляет оглашение или анафематствование еретических заблуждений. Едва ли это было возможно по отношению к Марине Мнишек. Однако можно было совершить о б ы ч н ы й обряд миропомазания — тот обряд, который совершается в о б ы ч н о м случае после крещения,— воспользовавшись тем обстоятельством, что в России миропомазание при коронации ничем не отличается от миропомазания, совершаемого после крещения. Это и было достигнуто той структурной перестановкой, о которой мы уже говорили, — совершением коронации до бракосочетания, а не после него. В результате обряд миропомазания, предусмотренный, согласно русскому чину поставления на царство, после коронации, одновременно должен был ознаменовать присоединение Марины к православию.

Так это должно было быть понято: такое понимание во всяком случае предусматривалось сценарием Лжедмитрия. Можно предположить, однако, что так же понимали произошедшее и священнослужители, участвовавшие в данной церемонии (такие, например, как патриарх Игнатий или митрополит Филарет). В самом деле, совершение таинства миропомазания имеет безусловную силу; обряд миропомазания (совершаемого после крещения) является о с н о в н ы м обрядом, сообщающим дары Святого Духа; в этом смысле он как бы покрывает обряд миропомазания, совершаемый при переходе в православие (при присоединении вторым чином), который является более специальным обрядом; оба обряда не противопоставлены друг другу как взаимоисключающие (по принципу «или — или»), но предстают как об-

щий и частный случай. Хотя в данном случае — в силу исключительных обстоятельств — и не было произнесено оглашение (анафематствование еретических заблуждений), это в принципе никоим образом не лишало силы тот обряд миропомазания, который был совершен над Мариной. Таким образом, не только простой народ, не осведомленный в деталях литургики, но и священнослужители могли считать, что Марина, будучи миропомазана, оказалась в лоне православной церкви. При таком понимании патриарх Игнатий мог обвиняться не в том, что он не присоединил Марину к православной церкви, а в том, что он не сделал это надлежащим образом. Кроме того, совершая над Мариной такой же обряд, который совершается над православным христианином после крещения, он фактически признавал полную действенность католического крещения. Отсюда вставал вопрос о истинности католического крещения, который и был предметом специального рассмотрения на соборе 1620 г.

* * *

Как видим, весь этот литургический казус оказался возможным благодаря особенностям русского обряда помазания на царство, отличающим его от инаугурационного помазания как византийских, так и западных монархов.

Первая особенность состоит в том, что русский обряд помазания на царство полностью совпадает с обычным обрядом миропомазания, совершаемого над каждым православным человеком после его крещения.

Вторая особенность состоит в том, что помазание на царство в России совершается после коронации (венчания), а не перед коронацией, как это имело место в Византии и на Западе.

Составители русского чинопоследования помазания на царство в середине XVI в. — митрополит Макарий и его сотрудники — существенно отклонились от предшествующей традиции, и это отклонение имело далеко иду-

щие последствия [см.: Б. Успенский, 1998]. Во всяком случае именно это отклонение обусловило возможность той литургической игры, которая была рассмотрена в настоящей работе.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О том значении, которое придавалось обручению в Древней Руси и Византии, см.: [Дмитриевский, 1899, *130*; Бердников, 1888, *64*; Павлов, 1887, *71—74*; Алмазов, 1903, *35—36*].

[2] Афанасий Власьев имел все основания проявлять сугубую осторожность: при всей условности его участия в свадебном обряде произносимые им слова имели безусловный — перформативный — смысл. В этой связи показательна история насильственного пострижения царя Василия Шуйского в 1610 г., когда Василий Шуйский отказался произносить монашеские обеты, и за него их произносил князь Тюфякин; в результате патриарх Гермоген продолжал считать Шуйского царем, а монахом считал Тюфякина [Соловьев, IV, *575*; Макарий, VI, *99*].

[3] Впрочем, в чешском источнике 1606 г. говорится об «обручении» («zasnaubenj») [см.: Францев, 1911, *28*]. Равным образом в польской картине начала XVII в. с изображением краковской церемонии из экспозиции московского Исторического музея она обозначена в подписи как «Desponsatio Mariannae Mniszkownae» (ГИМ, экспозиционная зала № 21); ср. комментарий к этому изображению: [Лаврентьев, 2000, *125*]; глагол «desponsare» в классической латыни относится к обручению, но в средневековой латыни обычно относился также и к браку. Русские повести о Смутном времени могут говорить как об «обручении», так и о «женитьбе» Лжедмитрия в Польше [ср.: РИБ, XIII, *737, 822*], хотя летопись упоминает об «обручении» [ПСРЛ, XXXIV, 1978, *209*].

[4] «А Королю стать в паперти... и венчать Короля по ево закону, а Княжну по Христианскому закону» [ДРВ, XIII, *102*].

[5] Так, например, по православному и по католическому обряду совершено было бракосочетание цесаревича Кон-

стантина Павловича с Иоанной Грудзинской (будущей княгиней Лович) в королевском замке в Варшаве в 1820 г. [см.: Шильдер, I, *132*]; так же в 1839 г. совершено было и бракосочетание Ф. И. Тютчева с его второй женой Э. Ф. Дёрнберг: они были обвенчаны сначала в православной церкви в Берне, а затем в католическом храме в Констанце [см.: Пигарев и Динесман, 1989, *204*, примеч. 1 и 3 к письму № 30; Осповат, 1994, *115*]. Бракосочетание великой княжны Марии Александровны, дочери Александра II, и герцога Эдинбургского Альфреда-Эрнста-Альберта, сына королевы Виктории, было совершено в 1874 г. в Петербурге по православному и по англиканскому обряду. Ср. еще примеры, относящиеся к концу XVIII — началу XIX в. [Сестренцевич, III, *297, 299, 325, 327*; Соллогуб, 1931, *256*; Снегирев, 1904—1905, I, *235*]. В дополнение к приведенным здесь примерам можно сослаться еще на болгарского царя Бориса III, который был женат на итальянской принцессе Джованне: они были венчаны дважды (в 1930 г.), сначала по католическому, а затем по православному обряду [см.: Нёвесель, 1968, *182*].

В некоторых случаях венчание смешанных браков в обеих церквах было обязательным правилом: именно такой порядок принят был в Великом княжестве Финляндском [см.: Богосл. словарь, 1, *403*].

6 В позднейших описаниях свадьбы Лжедмитрия говорится, что обряд бракосочетания совершил патриарх Игнатий [см.: ДРВ, XIII, *116*; РИБ, XIII, *743, 1421*; Бодянский, 1847а, *21*]. Эта ошибка обусловлена двумя значениями глагола «венчать», относящимися к бракосочетанию и к коронации: соответствующие высказывания, несомненно, восходят к сообщению о том, что патриарх Игнатий «венчал царским венцом» Марину [см., например: РИБ, XIII, *227*; ДРВ, VII, *141*; Бутурлин, I, *111*, прилож. № XVI].

7 Марина именуется здесь Марией — так она была наречена перед коронацией, по всей вероятности при обручении [ср.: Бантыш-Каменский, II, *75*]; имя Марина не воспринималось, по-видимому, как царское имя. Это не единственный случай такого рода: точно так же Зоя Палеолог, перед тем как стать русской царицей (женой Ивана III), стала называться Софией [см.: Чечулин, 1897, *211*;

Клочков, 1909, *149*]; княжна Екатерина Петровна Буйносова-Ростовская, на которой женился царь Василий Иванович Шуйский, получила в царицах имя Мария [см.: Бантыш-Каменский, II, *86*, примеч.]; девица Мария Хлопова, взятая на царский двор в качестве невесты для царя Михаила Федоровича, была переименована в Анастасию (возможно, в память царицы Анастасии Романовой), когда же брак не состоялся, она снова стала Марией [см.: Мельников, 1845; А. Смирнов, 1874, ч. 1, *193*; ср. «Дело о Марии Хлоповой» 1623 г.: «...а нарекли ее царицею, а имя ей дали Настасья» — СГГД, III, № 63, *261*]. Известны также случаи перемены отчества у царских невест [см.: Б. Успенский, 1971/1996, *187—188*; Семевский, 1989, *11*; Соловьев, VII, *449*].

Равным образом в Византии иностранные принцессы, выходя замуж за византийского императора, в ряде случаев получали новое имя; так, Берта Зульцбахская, первая жена Мануила I Комнина, становится Ириной; такое же имя получает и Аделаида Брунсвикская, жена Андроника III [Каждан, 1991, *1436*; Макридес, 1992, *276—277*]; см. перечень подобных случаев: [Тома, 1985, *169—190*]; в этих случаях иностранные (неправославные) имена меняются на имена православные, однако дело не сводится, по-видимому, к конфессиональным различиям. Михаил Дука сообщает в своей «Турко-византийской истории», что император Мануил II Палеолог обручил своего сына Иоанна (будущего императора Иоанна VIII) с дочерью московского государя (великого князя Василия Дмитриевича), причем при обручении она переменила имя и стала называться Анной [Дука, 1958, *133—135*; ср.: Голубинский, II/1, *368*, примеч.]; Иоанн был в это время соправителем своего отца [см.: Медведев, 1995, *145—146*]. На самом деле, Анна было первоначальным именем невесты, то есть ее так звали в России до обручения [см.: ПСРЛ, XI, 1897, *217*], однако византийский автор, по-видимому, исходит из того, что она была переименована, считая переименование в этом случае вполне естественным. Точно так же император Михаил VIII Палеолог перед бракосочетанием своего сына и соправителя Андроника (будущего императора Андроника II) и дочери венгерского короля Стефана V в 1273 г. переименовал свою

будущую невестку в Анну [Пахимер, I, *318*]. По некоторым сведениям, Анна Ярославна, дочь Ярослава Мудрого, став женой французского короля Генриха I (в 1049—1051 гг.), получила новое имя Агнесса [Тома, 1985, *197—198*]. См. еще у Прокопия Кесарийского в «Тайной истории» VI, 17, IX; 49 [см.: Прокопий Кесарийский, 1993, *336, 349*].

[8] Маржерет говорит о Лжедмитрии: «Он первый хотел короновать женщину: ни царицы, ни великие княгини по русскому обычаю не коронуются» [Маржерет, 1982, *79, 169*; Устрялов, I, *273*].

[9] Кстати говоря, и Екатерина I первоначально именовалась «цесаревой» и лишь затем титул «цесарева» был заменен титулом «императрица» [см.: Лотман и Успенский, 1982/1996, *139—140*, примеч. 3].

В свое время намеревалась венчаться на царство Софья Алексеевна [см.: Соловьев, VII, *450—452*], однако этому намерению не суждено было осуществиться. В 1689 г. Софья посылала даже к вселенским патриархам с тем, чтобы получить санкцию на коронацию [Туманский, VI, *255—259*; Дело Шакловитого, III, предисл., *3—5*; ср. также: Дело Шакловитого, I, *717*].

[10] Впервые был помазан на царство Федор Иванович (31 мая 1584 г.), хотя соответствующий чин был составлен еще при Иване IV — по всей видимости, в середине 1550-х гг.; сам Иван IV помазан на царство не был [см.: Б. Успенский, 1998, *109—113*].

[11] Существуют вообще три чина присоединения к православной церкви: первым чином присоединяются через крещение, вторым чином — через миропомазание, третьим чином — через покаяние и отречение от заблуждений [см.: Булгаков, 1913, *1009* сл.; Алмазов, II, *410—415*; Серафимов, 1864].

[12] Ср. чин поставления Марины Мнишек на царство: «А архидиакон и протодиакон зовут государыню цесареву на помазание и к причастию... А после совершения обедни, тутож перед царскими дверми быти венчанью» [СГГД, II, № 138, *292*].

[13] В чине поставления Марины Мнишек обряд помазания предусмотрен именно в то время, когда по русской традиции совершалось помазание на царство: согласно этому

чину приготовление к помазанию и причащению начинается во время причастного стиха («как учнут пети кенаники»), то есть тогда, когда причащается патриарх [СГГД, II, № 138, *292*]. Аналогичный порядок фиксируется в предшествующих по времени чинах поставления на царство Федора Ивановича и Бориса Годунова (чин поставления Лжедмитрия до нас не дошел), а также в последующих чинах поставления Василия Шуйского, Михаила Федоровича и Алексея Михайловича [см.: Б. Успенский, 1996в. — наст. изд., с. *239* сл.]. При этом чин поставления Василия Шуйского дословно соответствует в данном случае чину поставления Марины [см.: ААЭ, II, № 47, *106*].

[14] В польском дневнике, автор которого принадлежал к свите Марины Мнишек (так называемом «Дневнике Марины Мнишек»), говорится: «По окончании литургии брак был подтвержден, и молодые обменялись перстнями. Вслед за тем была коронация с миропомазанием по греческому обряду (Po nabożeństwie konfirmacya szlubu i zamiana pierscieni, po tym koronacya była i unkcya more Graeco)» [Тургенев, II, № 101, *171*; Устрялов, II, *157*]; то же в компиляции, приписываемой Мартину Стадницкому, а также в рукописи Яна Велевицкого [А. Титов, 1906, *159*; Муханов, 1871, прилож. № 44, *169*]. Согласно данному источнику, коронация была совершена вслед за литургией и бракосочетанием, но это, безусловно, неверно: это указание расходится как с дошедшим до нас чином поставления Марины Мнишек [СГГД, II, № 138, *292*], так и с описаниями современников — Арсения Элассонского [Дмитриевский, 1899, *111*], Паерле [Устрялов, I, *186—187*] и автора дневника из свиты польских послов (так называемый «Дневник польских послов») [Тургенев, II, № 77, *106—108*; Устрялов, II, *219—222*]. По всей вероятности, автор «Дневника Марины Мнишек» не различает обряды обручения и бракосочетания (такая же ошибка и у Конрада Буссова [Буссов, 1961, *117*, *243—244*; Устрялов, I, *57*]), однако обручение Лжедмитрия и Марины по православному обряду, как мы уже знаем, происходило до литургии и притом вне храма.

А. В. Карташев почему-то считает, что Марина была помазана дважды — сначала перед литургией во время коро-

нации и затем во время литургии [см.: Карташев, II, *61*]. Это явное недоразумение.

[15] Ср. окружную грамоту царицы Марфы (в миру Марии) Федоровны Нагой к воеводам сибирских городов об убийстве Лжедмитрия и об избрании царя Василия Ивановича: «...был на Московском государстве, и церкви Божии осквернил, и веру христианскую хотел попрати, взял девку из Польши латынские веры и не крестил ее, венчался с нею в соборной церкви Пречистыя Богородицы, и помазал ее миром, и венчал ее царским венцом, и учинити хотел в Российском государстве люторскую и латынскую веру...» [Бутурлин, I, *111*, прилож. XVI; ср.: Голиков, I, 1790—1797, *269*, примеч.].

[16] Так же понимают дело и такие видные историки церкви, как митр. Макарий (Булгаков) или Н. Ф. Каптерев [см.: Макарий, VI, *83*; Каптерев, 1905, *40—41*; ср. еще: Завитневич, 1901, *160—161*].

[17] По инициативе Лжедмитрия был созван собор, который должен был обсудить вопрос о перекрещивании Марины: собор во главе с патриархом Игнатием признал католическое крещение Марины за истинное крещение [РИБ, XIII, *371—372*]. На необходимости крещения Марины перед венчанием особенно настаивали казанский митрополит Гермоген (будущий патриарх) и коломенский епископ Иосиф; Гермоген был из-за этого удален в свою епархию и заключен в монастырь [см.: Карамзин, XI, *152*; Соловьев, IV, *449*; РИБ, XIII, *655—656, 740, 865*, ср. *583, 659*; Муханов, 1837, *4*].

Вопрос был достаточно сложный, так как католиков в это время, по-видимому, не всегда перекрещивали. Так, например, Маржерет указывает: «Русские считают истинно крещенными только тех, которые крестились по греческому обряду; впрочем, католиков не перекрещивают» [Маржерет, 1982, *63, 154*; Устрялов, I, *259—260*]. Это соответствует тому, что говорил еще Нифонт, архиепископ новгородский, отвечая на вопросы Кирика (1130—1156 гг.): Нифонт учил, что католиков следует принимать вторым чином, то есть через миропомазание [см.: РИБ, VI, №2, *26*; ср.: Герберштейн, 1988, *96*; РИБ, VI, дополн. 3, *387—388*]; впрочем, в особой редакции «Вопрошания Кирика» упоминается о

перекрещивании католиков [см.: С. Смирнов, 1913, прилож. I, *26*]; в редакции, опубликованной В. Н. Бенешевичем, этот вопрос вообще не рассматривается [см.: Бенешевич, II, № 10, *90—94*].

Вместе с тем в русской богослужебной литературе XVI в. можно встретить указания на необходимость перекрещивания католиков [см.: Дмитриевский, 1884, *321*; прилож. VII, *89—100*]. Ср. в этой связи слова Лжедмитрия в показаниях Станислава и Яна Бучинских: «...по их <русскому> крестьянскому закону первое крестив, да тож ввести в церковь; а не крестив никому иных вер в церковь не входити» [СГГД, II, № 140, *298*; то же: Сб. РИО, CXXXVII, *237*; ААЭ, II, № 48, *109*; РИБ, XIII, *80*]; о перекрещивании католиков в XVI в. сообщают Даниил фон Бухау [см.: Бухау, 1877, *37—38*] и автор описания посольства Николая Варкоча [см.: Гейс, 1875, *33—34*].

[18] Вопрос о перекрещивании католиков возник в 1620 г. в связи с митрополитом сарским и подонским Ионой, который настаивал, что их следует присоединять к православию вторым чином (через миропомазание), после чего Ионе было запрещено священнодействовать. Собор, состоявшийся в декабре 1620 г., постановил, что не только католиков, но и «белорусцев» следует принимать через перекрещивание, то есть первым чином [см.: Гренков, 1864; А. Смирнов, 1874, ч. II, *57—68*; Макарий, VI, *285* сл.].

[19] То же говорит затем (во второй половине XVII в.) дьякон Федор: «Игнатий патриарх Маринку латынския веры не крестивши с Ростригою венчал, а за то его последи священнии пастырие извергоша, и яко второго Иудупредателя осудиша; и имя его из поминовения книг истребиша, и тако крепко стояще за православие» [Субботин, VI, *323*].

[20] В чине поставления Марины Мнишек на царство говорится: «А принять у протопопа царский сан митрополитом Ноугородцкому, да Ростовскому, и поднесуть к патриарху»; далее следует описание того, как оба митрополита подносят патриарху корону, которая и возлагается затем на Марину [СГГД, II, № 138, *291—292*]; новгородским митрополитом был в это время митрополит Исидор, ростовским — Филарет. Ср. описание той же церемонии у Арсе-

ния Элассонского: «...два архиерея принесли царские одежды каждый по одной, по чину. Патриарх, принявши их, благословил их и возложил на царицу Марию, при помощи архиереев»; то, что Арсений говорит не о митрополитах, а об архиереях, не показательно, так как и в других случаях он может называть митрополитов архиереями [см.: Дмитриевский, 1899, *111*, ср. *176*]. См. еще в записках С. Немоевского: «...двое старейших владык взяли корону, которая стояла перед алтарем на позолоченной миске, затем бармы, что на другой, и понесли на трон к патриарху...» [Немоевский, 1907, *59*].

[21] Предшественник Филарета по ростовской кафедре, митрополит Кирилл (Завидов), оставил кафедру в апреле 1606 г., удалившись в Троице-Сергиев монастырь [см.: Строев, 1877, *333*]: по сообщению «Пискаревского летописца», Лжедмитрий «согнал Кирила митропалита из Ростова, блюдясь от него обличения, а поставил Филарета митропалита» [ПСРЛ, XXXIV, 1978, *208*]. Поставление Филарета имело место не ранее 11 апреля 1606 г., когда Кирилл Завидов еще фигурирует как ростовский митрополит [см.: Акты юрид., № 221. III, *237*]. Арсений Элассонский в своем описании событий Смутного времени говорит о поставлении Филарета в митрополиты после рассказа о коронации Лжедмитрия, но до рассказа о коронации Марины [см.: Дмитриевский, 1899, *106*]. С. Немоевский, описывая аудиенцию у Лжедмитрия в Москве 3 мая (13 мая по новому стилю), сообщает, что подле патриарха (Игнатия) «стоял митрополит ростовский с владыками», отмечая при этом, что он занимает первое место в русской иерархии после патриарха [Немоевский, 1907, *42*]; несомненно, речь идет о Филарете, который в качестве родственника царя, по-видимому, постоянно находился в Москве после своего поставления [ср.: А. Смирнов, 1874, ч. I, *37–38*]. Нельзя исключать, что поставление Филарета вообще было как-то связано с предстоящей коронацией Марины Мнишек.

На основании всего сказанного не представляется возможным согласиться с А. Кизиветтером, который считает, что Лжедмитрий «возвел Филарета в сан ростовского митрополита» 30 июня 1605 г., то есть еще до своей коронации [см.: Кизиветтер, 1902, *736;* та же дата: Козляков и

Севостьянова, 1995, *158*, примеч. 298]; равным образом не прав и В.И. Ульяновский, когда утверждает, что Филарет был поставлен в митрополиты в марте 1606 г. [см.: Ульяновский, 1991, *56*].

Принято считать, что Филарет был поставлен в митрополиты из иноков Антониева-Сийского монастыря, однако в грамоте, данной в Троице-Сергиев монастырь около «Сборного воскресенья» (то есть Недели православия) 1606 г., старец Филарет Романов фигурирует как инок этого монастыря и принимает участие в его управлении [см.: Дьяконов, II, № 35, *36*]; таким образом, поставлению Филарета в митрополиты предшествовал, по-видимому, его перевод в Троице-Сергиев монастырь, что произошло не позднее марта 1606 г. (Неделя православия в 1606 г. приходилась на 9 марта).

[22] Если самозванцем в самом деле был Григорий Отрепьев, иеродиакон Чудова монастыря, то он должен был быть хорошо знаком с деталями церковного обряда и вполне мог ими манипулировать.

[23] В ноябре 1605 г. Лжедмитрий через своего секретаря Яна Бучинского предложил Юрию Мнишку (отцу Марины), чтобы тот «у ксенжа у легата Папина промыслил и побил челом о волном позволенье, чтоб ее милость панна Марина причастилась на обедне от патриарха нашего, потому что без того коронована не будет» [СГГД, II, № 105, *228–229*; Сб. РИО, CXXXVII, *223*]. 3 февраля 1606 г. папский нунций Клавдий Рангони направил Лжедмитрию послание, где говорилось о невозможности выполнения этого условия [СГГД, II, № 105, 124, *267–268*; ср.: ААЭ, II, № 48, *115*; ср.: Тургенев, II, № 70, *85*; РИБ, XIII, *94*; ПСРЛ, XXXIV, 1978, *209*; Соловьев, IV, *435, 443–444*].

[24] По показанию царских секретарей Яна и Станислава Бучинских, Лжедмитрий признавался им: «А болши де есмя всего боялся, что Цесарева моя римския веры и нешто Митрополиты и Архиепископы и Епископы упрямятся, не благословят и миром не помажут, и в многолетье не станут поминати, и как де есмя вшол венчатися в церковь и яз де что хотел, то делал, все делалося по моему хотенью и воле, и в царьских дверех миром помазывали и во многолетье пели во всех церквах благоверную Цесаревую...; а которые

Митрополиты, и Архиепискупы, и Епискупы, и попы, про то учали были преж сего о том поговаривали, и яз де их поразослал...» [ААЭ, II, № 48, *109*; РИБ, XIII, *80—81*; СГГД, II, № 140, *298*; Сб. РИО, CXXXVII, *237*]. Хотя показания Бучинских в целом и принято считать недостоверными [см.: Карамзин, XII, *5*; Соловьев, IV, *461*], в данной части они, по-видимому, заслуживают доверия [см.: Дмитриевский, 1899, *129—130*].

[25] При короновании Марины Мнишек архиепископ Арсений с архиепископом астраханским Феодосием подносили «коруну царскую» новгородскому митрополиту Исидору и ростовскому митрополиту Филарету, которые в свою очередь поднесли ее патриарху Игнатию, после чего она и была возложена на Марину. Ср. в чине поставления на царство: «И по молитве пошлет патриарх по царскую коруну архиепископов дву<х>, Архангелского, Астраханского, да архимаритов двух, Симоновского да Ондрониковского; а у них примут митрополиты Ноугородцкой да Ростовской и принесут к патриарху» [СГГД, II, № 138, *292*].

[26] Ср. сообщение более позднего источника — «Пискаревского летописца»: «А венчал их Игнатей патриарх и сам он причащался, а жена причастия не взяла» [ПСРЛ, XXXIV, 1978, *207*]. Не вполне понятно утверждение, что Лжедмитрий причащался; может быть, имеется в виду не то, что он причастился во время бракосочетания, а то, что он — в отличие от Марины — в о о б щ е причащался по православному обряду.

[27] Равным образом, как указывает Арсений, для патриарха было неожиданным и то, что после коронации Марина сменила русское платье на польское. Вопросу об одежде Марины придавалось большое значение как русской, так и польской стороной. По сообщению Конрада Буссова, накануне свадьбы Лжедмитрий имел жаркий спор со своими боярами: «Царь и польские вельможи хотели, чтобы невеста, когда ее поведут в церковь, была в польской одежде... Московиты требовали, чтобы при венчании она была, согласно обычаям страны, одета так же, как и царь, по-русски» [Буссов, 1961, *117, 244*; ср.: Устрялов, I, *57*]. Русская сторона одержала верх в этом споре, и Марина должна была короноваться в русском платье, см. об этом в «Дневнике

Марины Мнишек», в «Дневнике польских послов», в записках Немоевского, а также в описаниях Буссова и Паерле и в компиляции, приписываемой Мартину Стадницкому [Устрялов, II, *157, 219*; Устрялов, I, *58, 185*; Немоевский, 1907, *57*; А. Титов, 1906, *159*; Буссов, 1961, *117, 243—244*; Тургенев, II, № 77, *106*]. Вместе с тем, когда в следующее воскресенье (11 мая) духовенство во главе с патриархом и бояре отправились во дворец для поднесения подарков царю и царице, царь был в русском наряде, но царица — в польском [см. «Дневник Марины Мнишек»: Тургенев, II, № 101, *171*; Устрялов, II, *159*]. Ср. у Арсения Элассонского: «Итак, не показалось приятным патриарху, архиереям, боярам и всему народу, видевшим царицу, одетую в неизвестную и иноземную одежду, имеющую на себе польское платье, а не русское, как это было принято в царском чине и как это делали цари прежде него. Все это весьма сильно опечалило. Это послужило причиною и поводом ко многим бедствиям, к погибели царя и всего народа обеих национальностей, русских и поляков» [Дмитриевский, 1899, *113*]. При этом как патриарх Игнатий, так и Арсений Элассонский были не русскими, а греками; тем не менее и на них отказ Марины носить русское платье произвел резко отрицательное впечатление. Ясно, что речь идет не о национальном русском платье, а о традиционной царской одежде, принятой в официальном церемониале, которой придавался, по-видимому, сакральный смысл. Ср. в этой связи обсуждение вопроса об одежде княжны Елены Ивановны при ее отправлении в Вильну для бракосочетания с Александром Ягеллоном в 1495 г. [см.: Сб. РИО, XXXV, № 31, 35, *168, 187*; ДРВ, XIV, *13—14*; Бережков, 1897, *17*]; равным образом русские дипломаты могли появляться за границей только в национальной одежде «царскому величеству в честь» [Лаврентьев, 2000, *119, 122*].

Как видим, в отношении одежды Марина поступает так же, как и в отношении причастия: в обоих случаях после коронации она уже не считает нужным подчиняться принятому порядку.

[28] При этом Филарет носил титул «нареченного патриарха» при живых патриархах Иове, Игнатии и Гермогене [см.: А. Смирнов, 1874, *127*].

[29] Одновременно патриарх Игнатий, поставленный при Лжедмитрии 30 июня 1605 г., объявляется здесь лжепатриархом на том основании, что он был поставлен «от неправедного царя» [ДАИ, II, № 76, *195*].

Каноничность поставления Игнатия в патриархи, вообще говоря, не вызывает сомнения [см.: Дмитриевский, 1899, *102, 116—123*; ср. также: Левитский, 1886—1887; Ульяновский, 1993, *36—37*].

[30] В записках Арсения Элассонского читаем: «Спустя немного времени, 6 ноября <1612 г.> прибыл в пределы России лично великий король <Сигизмунд III> с сыном своим Владиславом, с многими воинами и боярами; с ним прибыли и патриарх Игнатий и многие русские бояре, полагая, что Москва находится в руках его войска, чтобы короновать сына своего царем Москвы и всея Руси» [Дмитриевский, 1899, *162—163*].

[31] Следует подчеркнуть вместе с тем, что Арсений не ставит своей задачей защитить Игнатия, тогда как Филарет, напротив, ставит своей задачей его обличить. Таким образом, это замечание Арсения не дает основания заподозрить его в тенденциозном изложении того, что произошло в день бракосочетания Лжедмитрия и Марины Мнишек.

[32] В. Завитневич сообщает, что собор 1606 г. «обвинил Игнатия в допущении Марины к причастию после одного только помазания» [Завитневич, 1901, *161*]. Поскольку акты собора 1606 г. до нас не дошли, надо полагать, что Завитневич исходит из позднейшей трактовки, предложенной Филаретом в 1620 г.

[33] Нет никаких оснований соглашаться с теми исследователями, которые утверждают, что Марина причастилась после миропомазания, как это и было предусмотрено чином ее венчания на царство [см.: Щепкин, 1901, *359* сл.; Щепкин, 1901а, *293*; Завитневич, 1901, *160—161, 172—173*; Ф. Иванов, 1906, *77—80*; Гиршберг, 1906, *14*; ср., однако: Васенко, 1914, *398—399*]. Эти исследователи основываются на цитированном выше утверждении патриарха Филарета и на этом основании не доверяют свидетельству Арсения Элассонского.

Р. Г. Скрынников цитирует записки С. Немоевского, полагая, что в них описывается причащение Лжедмитрия и

Марины [см.: Скрынников, 1987, *191—192*; ср. еще: Козляков и Севостьянова, 1995, *146*], однако описание Немоевского не дает оснований для такой трактовки. Вот что говорит Немоевский: «Позже мы узнали, что государь приказал нам выйти затем, что устыдился брачной церемонии, которая, как передавали нам после наши дамы, что оставались при государыне, была такова: оба стали перед патриархом, который, благословив, дал им по кусочку хлеба, чтобы ели, потом чашечку вина; наперед пила государыня; что осталось, то, взяв от нее, выпил государь, а чашечку бросил о землю на сукно; но она не разбилась, и патриарх ее растоптал, и такими церемониями бракосочетание закончилось» [Немоевский, 1907, *59—60*]. Здесь описывается, по всей видимости, русский свадебный обряд, когда молодые в церкви пили вино из стеклянного сосуда, который потом молодой бросал на пол и растаптывал ногой [см.: Одинцов, 1881, *163*; Домострой, 1881, *181*; Олеарий, 1906, *215*; Середонин, 1884, *27*; Устрялов, II, *222*; Рабинович, 1978, *234*; Рабинович, 1978а, *9*; Мельников, III, *206*, примеч., ср. также *482, 509*]; ср. в описании свадьбы великого князя Василия Ивановича в 1526 г.: «...а Митрополит их венчает, а в скляннице держат вино Фряское, и венчав Митрополит, даст вино пити Великому Князю и Великой Княгине, а... Князь Великий, выпив вино, ударит скляницу о землю, да и ногою потопчет сам Князь Великий, а иному никому не велит топтати» [ДРВ, XIII, *9—10*]. При патриархе Никоне этот обряд перестал совершаться в церкви, но он продолжал сохраняться в народном быту [см., например: Афанасьев, I, *463—464*; Терещенко, II, *598*; Старинные свадебные обряды, *457—458*; Шереметева, 1928, *59*; Балашов и Красовская, 1969, *114*]; он сохраняется также у старообрядцев [см.: Мельников, III, *206*, примеч., *482, 509*]. Тот же обычай наблюдается и у южных славян [см.: Филипович, 1950, *110—116*; Шневайс, 1935, *107*]; между тем в католической церкви ничего подобного не было, и обряд этот не мог не казаться католикам странным. Свидетельство о совершении данного обряда на свадьбе Лжедмитрия содержится и в «Дневнике польских послов», однако здесь сообщается, что стеклянный сосуд был растоптан не патриархом, а самим Лжедмитрием, что соответствует традиции и, видимо, более правдоподобно [Тур-

генев, II, № 77, *106*; Устрялов, II, *222*]. Менее понятно, что имеет в виду Немоевский, говоря о хлебе, который предложил молодым патриарх Игнатий, однако речь, несомненно, не идет здесь о причастии. (Если предположить, что здесь описывается обряд причащения, мы должны были бы считать, что Лжедмитрий и Марина причащались по чину священнослужителей — отдельно телу и отдельно крови Христовой, что для этого времени совершенно невероятно [см.: Б. Успенский, 1996в — наст. изд., *229* сл.].

[34] А. А. Дмитриевский писал в этой связи: «Странным представляется, что такой начетчик и знаток церковности, каким был в свое время патриарх Филарет Никитич, в постановлении собора 1620 г., по-видимому, смешивает миропомазание в чине присоединения к православной церкви с миропомазанием при коронации царей» [Дмитриевский, 1899, *135*, примеч. 2].

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЦАРЯ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ: ПРИОБЩЕНИЕ СВ. ТАЙНАМ

ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ЭТЮД

После венчания на царство Ивана IV (16 января 1547 г.) в России формируется представление о харизматической природе царской власти [см.: Б. Успенский, 1982/1996 — наст. изд., *149* сл.; Б. Успенский, 1998; Живов и Успенский, 1987/1996]. Такое представление определяет особый литургический статус царя; последний находит выражение прежде всего в характере приобщения св. Тайнам, который фиксируется в ритуале поставления на царство. Это выражается, в частности, во времени причащения царя (то есть в том, когда — в какой момент литургии — он получал причастие) и в месте его причащения (то есть в том, где — в какой части храма — он причащался). При этом царь явно уподобляется священнослужителю, и на определенном этапе это уподобление становится все более и более заметным. Поскольку причащению царя в ритуале возведения на престол непосредственно предшествует помазание на царство, особый характер его причащения естественно связывается именно со статусом помазанника.

Возведение на царский престол Ивана IV еще не предусматривало помазания на царство, однако вскоре после того, как он становится царем — по всей видимости, в середине 1550-х гг., — составляется так называемая Формулярная редакция чина венчания на царство, куда

входит особая статья «Чин и устав о еже како подобает помазати царя или великаго князя великим миром на венчание царскаго их венца на божественей литургии»[1]. Этот новый чин венчания на царство определил порядок возведения на престол Федора Ивановича (31 мая 1584 г.) и последующих царей. Именно Федор Иванович и был впервые помазан на царство.

Начиная с поставления Федора Ивановича, царь причащается в то время, когда принято причащать священнослужителей (но не тогда, когда причащаются миряне!). Именно такой порядок и устанавливается в упомянутой сейчас статье Формулярной редакции чина венчания на царство Ивана IV. Здесь читаем: «Внегда речет диакон „Вонмем“, святитель же „Святая святым“, причастився святитель божественым таинам телу и крови Господа нашего Исуса Христа и повелевает отврьсти царския двери. И постилают ковер чист нов пред царскими дверми, и на него възлагают покров нов от бархата червьчата, и от него постилают бархаты и камки и до самаго царя. И потом святитель посылает архидиакона и протодиакона призвати царя на помазание святаго и великаго мира, и к причастию святых и животворящих Христовых таин»; после этого царь «во всем своем царском сану» идет по приготовленному для него пути к царским дверям, где святитель совершает помазание и затем причащает царя [см.: Барсов, 1883, *61—62, 86*; Идея Рима..., *91*; ДАИ, I, № 39, *51*; ДРВ, VII, *29—31*][2]. Итак, согласно данному чинопоследованию помазание и причащение царя происходит сразу же после того, как причастится «святитель», то есть митрополит или патриарх, совершающий обряд венчания на царство. Эта же статья фигурирует затем в чинах венчания на царство Федора Ивановича 31 мая 1584 г. [Идея Рима..., *117—118*; СГГД, II, № 51, *83*; Шпаков, 1912, прилож. II, *120—122*; ср.: ПСРЛ, XXXIV, 1978, *230—232*], Михаила Федоровича 11 июля 1613 г. [СГГД, III, № 16, *84—85*], а также в одной из редакций чина венчания Алексея Михайловича 28 сентября 1645 г. [Лео-

нид, 1882, *31–33*]. Тот же порядок фиксируется и в чине венчания Бориса Годунова 1 сентября 1598 г. [ДАИ, I, № 145, *247–248*][3].

Более подробное описание мы находим в другой редакции чина венчания на царство Алексея Михайловича — в статье под названием «Чин и устав, како помазася Богом венчанный великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всеа Росии самодержец, святым великим многоценным миром, како причастися святых и животворящих таин тела и крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа святейшим Иосифом патриархом Московским и всеа Росии». Здесь читаем: «На той же святей божественной литоргии егда диаки певчие начаша пети кенаник, и святейший Иосиф патриарх причастися святым божественным таинам телу и крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и повеле отверсти царския двери»; далее описывается приготовление «царского пути» от «царского места», где пребывает царь, к «царским дверям», где должно произойти помазание и причащение, после чего патриарх посылает «протодиакона Григорья да большого диакона призвати государя, царя и великого князя к помазанию... и ко причастию»; царь идет по уготованному пути «во всем своем царском чину» и останавливается «близь царских дверей»; здесь патриарх совершает помазание и затем причащает царя из «потира со святым причастием тела и крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», иначе говоря, со лжицы — так, как принято причащать мирян. После этого царь возвращается на «царское место», а патриарх возвращается в алтарь и причащает там всех священнослужителей, сослуживших ему на литургии, ср.: «А святейший Иосиф патриарх возвратися во святый олтарь, и двери царские затвори, причащая святых божественных таин митрополитов, и архиепископов, и епископов, и архимандритов, и игуменов, и весь священнический и дияконский чин, которые с ним служили святую литоргию» [см.: ДРВ, VII, *287–293*]. Как видим, царь причащается после патриарха, но п е р е д

всеми остальными священнослужителями (в том числе перед митрополитами и другими архиереями!). При этом он причащается как мирянин: причастие дается ему у царских дверей, а не в алтаре, и он получает тело и кровь Христову вместе (со лжицы), а не отдельно, как принято при причащении священнослужителей.

Итак, царь причащается как мирянин, однако его причащение (как и помазание) происходит не после причащения духовенства (когда принято вообще причащать мирян), но между причащением патриарха и причащением остальных священнослужителей: оно как бы вклинивается в причащение духовенства.

* * *

В дальнейшем причащение царей перестает отличаться от причащения священнослужителей: со второй половины XVII в. цари начинают причащаться в алтаре — куда они вводятся царскими дверями — по чину священнослужителей (то есть отдельно телу и крови Христовой), как это делали в свое время и византийские императоры[4]. Такой порядок фиксируется в чине поставления Федора Алексеевича (18 июня 1676 г.), и это отвечает общей тенденции к византинизации, характерной для второй половины XVII в. [см. Живов и Успенский, 1987/1996, *223–224*; Б. Успенский, 1987, §16.2, *277–279*; ср. также: К. Попов, 1896, *191*; Савва, 1901, *147*]. Так, в чине венчания на царство Федора Алексеевича читаем: «И егда диаки певчие начали петь кеноник, и святейший Иоаким патриарх причастися святых божественных таин тела и крови Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, таже причащал митрополитов, и архиепископов, и епископа, архимандритов и игуменов, протопопа и священниц, и по том повеле отверсти царские двери»; затем описывается помазание царя, которое происходит перед царскими дверями, после чего царя под руки вводят царскими дверями в алтарь и ставят там, «не доступая святаго престола». Далее при закрытых царских дверях пат-

риарх причащает его как священнослужителя, то есть отдельно телу Христову с дискоса (когда причастие дается прямо в руки) и отдельно крови Христовой из потира: «И царския двери затвориша, и святейший патриарх, взем часть святаго тела и положи на дискос... такожде положи и крови Христовы в потирий... И взем даде от дискоса часть животворящаго тела в руки, и благочестивый государь причастися телу Христову, такожде подаде от потира и крови Христовы». После того, как царь покидает алтарь, «святейший патриарх повеле двери царские затворити, и двум митрополитом повеле причастити диаконов, которые с ним служили божественную литургию» [см.: ДРВ, VII, *356–361*; ПСЗ, II, № 648, *62–64*; то же в формулярной редакции чина: РНБ, собр. Духовной академии № 27, л. 60об.— 65; ср. также описания данной церемонии: ДРВ, XI, *191*; Барсов, 1883, *105*][5]. Ср. затем аналогичный ритуал в чине венчания на царство Ивана и Петра Алексеевичей 25 июня 1682 г. [ДРВ, VII, *461–466;* ПСЗ, II, № 931, *433–435*].

Указание, что царь причащается «не доступая святаго престола», по всей видимости, означает, что царь, в отличие от священника, не может сам себя причащать — подобно тому, как не может себя причащать и дьякон, перед которым причащается царь. Это отвечает литургическому статусу византийского императора, который, как известно, приравнивался к дьякону[6]. Вместе с тем, в отличие от дьякона, царя причащает патриарх, и в этом смысле он получает преимущество перед дьяконом[7]. Именно поэтому, надо полагать, царь причащался перед дьяконами.

Показательно, что царь причащается при закрытых царских дверях, как это принято при причащении священнослужителей.

Чин поставления на царство Федора Алексеевича был, по всей видимости, составлен при Алексее Михайловиче — подобно тому, как чин поставления на царство Федора Ивановича был в свое время составлен при Иване IV (см. выше); именно при Алексее Михайловиче

наблюдается вообще та тенденция к византинизации, о которой мы уже упоминали.

Во всяком случае, уже Алексей Михайлович начинает причащаться в алтаре по чину священнослужителей, явно уподобляясь при этом византийскому императору. Ср. сообщение А. Мейерберга, относящееся к 1661—1662 гг.: «Если царь изволит приобщаться, то, сняв с себя венец, подходит к жертвеннику <престолу>, чего не дозволяется никому из прочих. Они <все прочие> подходят только к порогу средних дверей <то есть к царским дверям>, где встречает их священник и приобщает» [Мейерберг, 1874, *95*]; хотя Мейерберг и не отмечает, что Алексей Михайлович приобщался по чину священнослужителей, по-видимому, это уже имело место.

Подробное описание того, как именно причащался Алексей Михайлович, мы находим в описании патриарших выходов за 1667 г.: «Апреля в 4 день, в великий четверток, божественную литургию в соборной церкви служили все три патриарха <Паисий Александрийский, Макарий Антиохийский и Иоасаф Московский>; в то время великий государь причащался пречистаго тела и пречистыя крове Христа Бога нашего во олтаре, по прежнему обычаю, у престола от рук вселенских патриархов: пречистое тело подал ему святейший Паисий папа и патриарх Александрейский, пречистую кровь Христа Бога нашего подал Макарий патриарх Антиохийский, дору святейший Иоасаф патриарх Московский. И потом великий государь из олтаря вышел и стал на месте, а в олтаре причащалися по обычаю архиереи и архимандриты, и игумены, и протопопы, и священницы, и диаконы, отверзеном бывшим дверем» [ДАИ, V, № 26, *105*]. Как видим, Алексей Михайлович причащается отдельно телу и крови Христовой — подобно тому, как это делают священники и дьяконы.

В целом порядок причащения Алексея Михайловича соответствует византийской практике причащения императора (василевса), как она описана, например, у Псевдо-Кодина [1966, *267—268*], а отчасти и у других авторов:

согласно этим описаниям, византийский император также причащался в алтаре по чину священнослужителей. Нет никакого сомнения в том, что Алексей Михайлович непосредственно ориентировался в данном случае на византийский ритуал; прямое указание на этот счет содержится в цитированном описании причащения царя в Великий четверг 4 апреля 1667 г.: «в то время великий государь причащался пречистаго тела и пречистыя крове Христа Бога нашего во олтаре, по прежнему обычаю» — под «прежним обычаем» имеется в виду не что иное, как византийская традиция[8].

Скорее всего, Алексей Михайлович (или те русские духовные лица, которые были ответственны за составление соответствующего чина) узнал о том, что византийский император причащался по чину священнослужителей, от бывших в Москве греков, то есть реконструкция византийской традиции основывалась, надо думать, главным образом на устной информации; менее вероятно использование каких-либо документальных источников. Новый порядок причащения царя, несомненно, определился после разрыва с Никоном, когда последний оставил патриарший престол, — следовательно, не ранее 1658 г. Вместе с тем, судя по сообщению Мейерберга, это случилось очень скоро после падения Никона — еще до собора 1666 г., когда в Москву стали съезжаться представители греческого духовенства. Это дает возможность определить источник сведений русского царя о византийском ритуале.

Мы едва ли ошибемся, предположив, что Алексей Михайлович основывался на информации, полученной от Паисия Лигарида, который имел вообще очень большое влияние на царя[9]; Паисий появился в Москве в 1662 г. — как раз в то время, которое описывает Мейерберг[10]. Показательно в этой связи, что вопрос о причащении царя в алтаре является предметом полемики Никона с Паисием Лигаридом в 1664 г.; так, возражая Паисию, Никон писал: «А еже ты глаголеш, для того царь ходил во олтарь, что помазан от Бога, и то ты солгал.

Помазан есть чрез архиереа на царство...» [Никон, 1982, *621–622*].

В этой ситуации трудно ожидать, чтобы причащение русского царя совпадало с причащением византийского императора во всех деталях; оно совпадало, однако, в главном — оба монарха причащались в алтаре по чину священнослужителей. И напротив, совпадение в деталях не обязательно объясняется в данном случае знакомством с византийской традицией[11].

Так, Алексей Михайлович причащается в данном случае после патриархов, но до архиереев — подобно тому, как это происходило и ранее, до того, как царь начал причащаться в алтаре (и как это зафиксировано в чинопоследовании его венчания на царство); между тем в чине венчания Федора Алексеевича, как мы упоминали, причащение царя следует после причащения архиереев, архимандритов, игуменов и священников, но предшествует причащению дьяконов. Причащение Алексея Михайловича происходит уже в алтаре, однако сохраняется еще старая последовательность причащающихся лиц. Эта последовательность отвечает византийской традиции, описанной у Псевдо-Кодина [1966, *267–268*], но, вообще говоря, она может объясняться и безотносительно к этой традиции — уже установившейся практикой причащения Алексея Михайловича.

Таким образом, рассматриваемый сейчас обряд — порядок приобщения св. Тайнам Алексея Михайловича после его возведения на престол — оказывается промежуточным между соответствующими обрядами более раннего и более позднего времени; он может рассматриваться как своеобразная контаминация обряда причащения священнослужителей и обряда царского причащения, принятого до середины XVII в.

Что касается изменения в последовательности причащения, отразившегося в чине венчания Федора Алексеевича, то оно, как кажется, объясняется внутренней логикой обряда. Пока царь причащался как мирянин, он в принципе не мог приравниваться к священнослужите-

лям. Между тем, после того, как царь начинает причащаться как священнослужитель, встает вопрос о его иерархическом месте среди священнослужителей; при этом в соответствии с византийской традицией царь оказывается уподобленным дьякону.

В описании причащения Алексея Михайловича в Великий четверг 1667 г. обращает на себя внимание еще одна деталь: причащение священнослужителей, следующее за причащением царя, происходит в данном случае при открытых царских дверях (причащение патриархов, предшествующее причащению царя, происходило, надо полагать, при закрытых царских дверях); по всей вероятности, двери были открыты и при причащении царя, хотя это прямо и не сказано. Алексей Михайлович, по-видимому, приглашался к причастию после причащения патриархов (как это происходило и во время его венчания на царство): при этом открывались царские двери. Царь входил в алтарь, причем царские двери не закрывались и после его причащения; в результате оставшиеся священнослужители вопреки обычной литургической практике должны были причащаться при открытых дверях.

В чинопоследовании венчания на царство Алексея Михайловича причащение всех священнослужителей происходит при закрытых царских дверях, однако двери открываются после причащения патриарха и перед причащением остальных священнослужителей, когда происходит помазание и причащение царя. В чинопоследовании венчания на царство Федора Алексеевича царские двери закрываются как при причащении священнослужителей, так и при причащении царя; при этом двери открываются после причащения всех священнослужителей, кроме дьяконов, и до причащения царя, когда происходит помазание царя (после чего царь вводится в алтарь для причащения).

Итак, уже Алексей Михайлович причащается в алтаре по чину священнослужителей. Тем не менее именно с поставления Федора Алексеевича причащение царя в ал-

таре эксплицитно связывается с его помазанием на царство: будучи фиксировано в чине поставления на царство, причащение царя начинает восприниматься в связи с особым статусом царя как помазанника[12].

* * *

Вопрос о причащении монарха был подвергнут специальному обсуждению в связи с коронацией Петра II (которая имела место 25 февраля 1728 г.). При подготовке к коронации была составлена справка о том, каким образом возводились на трон предшествующие монархи, начиная с Алексея Михайловича: «Краткая опись: что и каковым порядком деялось от духовнаго чина в последовании венчания Российских Государей. Выписана из пространных описей венчания, блаженныя и вечнодостойныя памяти, Государей Царей: Их Величества, Алексиа Михайловича, и по Нем Феодора, и по Нем Иоанна и Петра Алексеевичев» [Полн. собр. пост. и распоряж., VII, прилож., *1—4;* ср.: Георгиевский, 1895—1896, XXXVIII, *277*, ср. *279, 281*]. Необходимость такой справки была, по всей видимости, обусловлена тем обстоятельством, что это была первая в России коронация императора как правящего монарха.

Действительно, Петр I был коронован как царь и лишь позднее (22 октября 1721 г.) принял императорский титул. Принятие императорского титула было культурным, а не религиозным актом [см.: Б. Успенский, 1976/1996, *74* — наст. изд., *80*; Лотман и Успенский, 1982/1996, *125*], и поэтому оно не было ознаменовано специальной религиозной церемонией; оно означало не расширение власти, а культурную переориентацию, и Петр не нуждался в новой коронации. Итак, Петр не был коронован как император.

Затем (7 мая 1724 г.) последовала коронация Екатерины I. Екатерина была коронована как императрица, однако не в качестве правящего монарха, а в качестве супруги императора; соответственно, короновал ее не архиерей, а сам император, то есть Петр I (который возло-

жил на главу Екатерины вместо так называемой шапки Мономаха императорскую корону). Коронация Екатерины I явилась прямым следствием принятия Петром императорского титула: и то и другое отвечает культурной ориентации на Западную Европу. Впервые в России монарх короновал свою супругу подобно тому, как это было принято на Западе[13]. Культурное значение коронации Екатерины I подчеркивалось тем обстоятельством, что описание коронации было опубликовано гражданской печатью — типографией Сената в Санкт-Петербурге в 1724 г., — то есть как светская книга [см.: Описание коронации 1724 г.]. Впервые при этом коронация описывалась не только как церковное, но и как светское событие: описание церковного ритуала представало в общем контексте описания коронационных торжеств[14].

Особый статус Екатерины определил, между прочим, специфические особенности ее помазания на царство[15]. Следует отметить вообще, что русский обряд помазания на царство — в отличие от византийского или западного обряда — был полностью тождествен обряду миропомазания, то есть тому обряду, который совершается после крещения [см.: Б. Успенский, 1998, *14—29*; ср. также ниже]. Так, в частности, помазание на царство сопровождалось словами «Печать дара Духа Святаго» (или в более ранней редакции «Печать и дар Святаго Духа»), то есть при этом произносились именно те слова, которые произносятся всегда при совершении таинства миропомазания. Между тем при помазании Екатерины произносились слова «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» [см.: Описание коронации 1724 г., *14*]; иначе говоря, в данном случае не имело места п о в т о р е н и е м и р о п о м а з а н и я, которое выделяет вообще русского монарха (царя или императора)[16].

Вместе с тем после смерти Петра I (28 января 1725 г.) коронация Екатерины в 1724 г. получает принципиально иной смысл. Эта коронация явилась основанием для ее возведения на престол; таким образом, задним числом ее коронация была переосмыслена как коронация правяще-

го монарха. Такого рода переосмысление находит семиотическое выражение в переиздании описания коронации 1724 г.: уже 30 января 1725 г. это описание выходит вторым изданием, причем на этот раз оно публикуется типографией Синода в Москве (при этом также гражданской печатью).

В любом случае коронация Екатерины I была первой императорской коронацией. Важно отметить, что Екатерина во время своей коронации, как женщина, причащалась не в алтаре, а у царских врат (поскольку женщины в алтарь не допускаются); естественно при этом, что она причащалась со лжицы — так, как причащаются миряне, но не так, как причащаются священнослужители[17].

Тем самым при возведении на престол Петра II являлись две возможности: следовать чину императорской коронации Екатерины I (в этом случае Петр II должен был бы причащаться у царских врат) или же следовать чину возведения на престол предшествующих царей (в этом случае причащение императора должно было состояться в алтаре). С этой целью в 1728 г. и была составлена справка о чинах венчания на царство Алексея Михайловича и Федора, Петра и Ивана Алексеевичей; справка эта была представлена в Верховный тайный совет на рассмотрение, с тем чтобы Совет дал свое заключение: «быть ли по сему, или отменится нечто? А наипаче, — каковым образом причащать Его Величество?» [Полн. собр. пост. и распоряж., VII, прилож., *3*]. Как видим, вопрос о месте причащения императора оказывается ключевым вопросом при определении церемониала его поставления.

Первоначально в справке значилось: «Прочая, яже о миропомазании и причастии, тем же чином действовано, который был и недавно при коронации Государыни Императрицы, кроме того единаго, что помазуемый Государь не на коленах, но прост стоял». Вместо этого рукой Феофана Прокоповича было написано следующее: «Миропомазуется Государь у царских дверей: на челе, на

руках, на ноздрях, на ланитах, на устех, и на плечи. А по том входит Государь во святый олтарь и, стоя пред престолом (затворенным сущим тогда царским дверем), причащается от патриарха образом причащения священскаго, толко не на самом престоле, но не доходя до престола. — И тако причащены Их Величество, Государи Цари: Феодор, и по Нем Иоанн и Петр Алексиевичи; а Его Величество Царь Алексий Михайлович причащался у царских дверей по чину причащения общаго» [Полн. собр. пост. и распоряж., VII, прилож., *3*].

Именно так и причащался Петр II: в «Записи о совершении священноцарскаго миропомазания и о принятии Святых Тайн Государем Императором Петром II-м, при короновании Его Императорскаго Величества, в 25-й день Февраля 1728 года» читаем: «По том Его Императорское Величество два архиерея ввели царскими дверми во олтарь... И из первых архиепископ новгородской Его Величество причастил Святых Таин во святом олтаре пред престолом, по чину святаго причащения священнослужителей» [Полн. собр. пост. и распоряж., VII, прилож., *5*; ср. также: Барсов, 1883, *110*][18].

Церемониал возведения на престол Петра II в основных чертах определил порядок причащения всех последующих русских императоров[19] — за исключением, видимо, Ивана VI (Ивана Антоновича) и Петра III, поскольку последние не были коронованы[20]. Он отразился, между прочим, в «Чине причащения святых таин благочестивейшаго, Богом венчаннаго и помазаннаго Государя Императора», составленном митрополитом Филаретом (Дроздовым) в связи с коронацией Александра II, которая имела место 26 августа 1856 г. [Филарет, IV, *122—123*]; этот чин, в свою очередь, лег в основу ритуала причащения двух последних императоров — Александра III и Николая II. Разумеется, каждый раз — при каждой новой коронации — в чин причащения императора могли вноситься те или иные изменения, однако они, как правило, касались деталей[21]. Одним из основных вопросов, который мог решаться по-разному, был вопрос о

том, должен ли император причащаться при закрытых или же при открытых царских дверях; о том, как решался этот вопрос, будет сказано ниже.

* * *

Итак, первым из русских государей начинает причащаться в алтаре и по чину священнослужителей Алексей Михайлович, после чего — начиная с его сына, Федора Алексеевича, — такого рода причащение вводится в коронационный обряд. При этом, судя по указаниям позднейших источников, монарх причащается таким образом т о л ь к о п р и к о р о н а ц и и[22]. Это отличается от того, как причащался Алексей Михайлович, — последний, как мы видели, в о о б щ е причащался таким образом[23]. Мы не знаем, когда произошло это изменение, однако есть основания думать, что это могло случиться в конце XVII в.

Как кажется, интересующее нас изменение было обусловлено знакомством с трактатом Симеона Солунского «О святом храме». Действительно, Симеон, в отличие от других византийских авторов, эксплицитно ограничивает причащение императора в алтаре именно коронационным обрядом: по его словам, император «причащается внутри алтаря только во время помазания и торжественного венчания своего...» [Минь, PG, CLV, гл. 143, *352*; Писания..., II, гл. 111, *196*; Беляев, II, *176*, примеч.].

Показания других византийских авторов не вполне ясны в этом отношении. Правда, все известные нам авторы, упоминающие о причащении императора в алтаре, говорят об этом в связи с описанием коронации[24]; из этого не следует, однако, что император не мог причащаться таким образом в других случаях — в частности, тогда, когда он прислуживал при литургии[25]. При этом Псевдо-Кодин [1966, *267*] и Иоанн Кантакузин [I, *202*] предусматривают возможность того, что император при коронации вообще не приобщается св. Тайнам. Таким образом, согласно этим авторам, причащение импе-

ратора не входило в коронационный обряд (по крайней мере в качестве обязательного элемента). Между тем Симеон Солунский описывает причащение императора в алтаре именно как часть коронационного ритуала[26].

В целом вопрос о том, когда именно византийский император причащался в алтаре — только ли при коронации или также и в некоторых других случаях, — остается нерешенным. В зависимости от того или другого ответа на этот вопрос можно по-разному объяснять причащение Алексея Михайловича. Если бы оказалось, что причащение византийского императора в алтаре не было ограничено коронационным обрядом, это означало бы, что поведение Алексея Михайловича ближайшим образом соответствует византийской модели. Мы можем предположить, вместе с тем, что византийский император причащался в алтаре только при коронации (как об этом и говорит Симеон Солунский), но при Алексее Михайловиче была усвоена главная особенность причащения императора, определяющая его особый статус, — то, что монарх может причащаться в алтаре[27]; лишь позднее было обращено внимание на то, что это происходило только при коронации. В любом случае очень вероятно, что именно перевод сочинения Симеона Солунского способствовал пересмотру существующей практики.

Следует при этом подчеркнуть, что вопрос о том, как причащался византийский император, имеет лишь косвенное отношение к нашей теме: нас интересует вообще не столько то, как обстояло дело в Византии, сколько то, как византийская традиция была воспринята в России.

Итак, знакомство с трактатом Симеона Солунского могло оказать влияние на практику причащения царя. Трактат этот был впервые переведен на церковнославянский язык в 1686—1688 гг. иноком Чудова монастыря Евфимием — известным книжником и переводчиком, — по благословению патриарха Иоакима [см.: Соболевский, 1903, *315—318*; Горский и Невоструев II/2, № 179—181,

486 и сл.; Писания..., II, *7—9*]. Появление данного перевода было непосредственно связано с предшествующей публикацией греческого текста сочинения Симеона Солунского: в 1683 г. Досифей, патриарх иерусалимский, издал трактат Симеона в Яссах (по-гречески) и прислал эту книгу московскому патриарху Иоакиму; по поручению Иоакима Евфимий и перевел эту книгу, причем, как сообщает он в своем предисловии, он сверялся также с принадлежащей братьям Лихудам рукописью, написанной в Солуни в 1433 г. (то есть вскоре после смерти Симеона, который скончался в 1429 г.). При патриархе Адриане (в 1693 г.) книгу эту предполагалось издать [см.: Горский и Невоструев, II/2, № 179, *486—489*, ср. № 181, *497*], однако издание осуществлено не было — возможно, потому, что переводческая деятельность Евфимия в 1690 г. была подвергнута критике (см. в этой связи: [Б. Успенский, 1987, § 17.3.7, *311*]). Перевод Евфимия был пересмотрен и исправлен по оригиналу митрополитом сочавским Досифеем, проживавшим в Москве, а в 1697 г. данная книга была заново переведена Николаем Спафарием, переводчиком московского Посольского приказа [см.: Соболевский, 1903, *319—321*; Горский и Невоструев, II/2, № 184, *500* сл.]. Как видим, в конце XVII в. трактат Симеона Солунского получает в Москве достаточно широкую известность[28].

Важно отметить, что трактат Симеона был переведен Евфимием во время регентства Софьи Алексеевны (1682—1689). Политическая ситуация в это время способствовала внесению изменений в практику причащения: власть царей (Ивана и Петра Алексеевичей) была лишь номинальной, и вместе с тем соответствующее изменение в принципе отвечало интересам регентши. Действительно, Софья, вообще говоря, могла быть заинтересована в том, чтобы цари Иван и Петр Алексеевичи, которые, как мы уже знаем, во время коронации причащались как священнослужители, в дальнейшем причащались как миряне, — причащение в алтаре по чину священнослужителей демонстрировало особый статус ца-

рей, что Софье было, конечно, не на руку. При этом Софья сама намеревалась венчаться на царство [см.: Соловьев, VII, *450–452*][29], однако даже и в этом случае она не могла рассчитывать на то, что ее будут причащать в алтаре: как женщина, она должна была причащаться у царских врат.

Как будет видно из нижеследующего, это не единственный случай, когда можно предполагать влияние Симеона Солунского на русский коронационный обряд — или, говоря точнее, на процедуру причащения монарха при коронации.

* * *

В императорский период причащение в алтаре распространяется и на императриц — несмотря на общепринятые правила, запрещающие женщинам входить в алтарь[30]. Как мы уже упоминали, Екатерина I, которая была коронована в качестве супруги императора (7 мая 1724 г.), после миропомазания причащалась еще у царских врат — так, как причащаются миряне. Между тем Анна после венчания и помазания на царство (28 апреля 1730 г.) была введена в алтарь и приобщалась там по чину священнослужителей[31]; так же затем причащалась Елизавета во время своей коронации 26 апреля 1742 г. [32] и, наконец, Екатерина II во время коронации 22 сентября 1762 г. [см.: Георгиевский, 1895–1896, XXXVII, *333, 344*, XXXVIII, *291, 697, 704*; Жмакин, 1883, *505, 517, 522*; Карнович, 1990, *54, 56*; К. Попов, 1896, *193–194*][33]. Характерно, что для коронации Екатерины II были составлены специальные справки о том, как были помазаны и причащались предшествующие императрицы: Екатерина I, Анна и Елизавета [см.: Описание коронации 1762 г., дополн., № VIII–IX, *194–200*]. На основании этих справок была создана «Всеподданейшая записка относительно порядка, предположенного при совершении Высочайшаго Коронования», где определялось, что причащение императрицы должно происходить именно в алтаре [Описание коронации 1762 г., дополн., № X, *205–206*].

Необходимо подчеркнуть, что русские императрицы причащались в алтаре только в том случае, если они возводились на престол в качестве самодержавных правительниц. Этого не происходило тогда, когда они короновались как супруги императора: в этом случае причащение происходило у царских врат. Это относится, как мы видели, уже к коронации Екатерины I; начиная с Павла I, имеет место одновременная коронация императора и его супруги, причем император причащается в алтаре, а императрица — у царских врат: так причащались Павел I и Мария Федоровна 5 апреля 1797 г., затем Александр I и Елизавета Алексеевна 15 сентября 1801 г., Николай I и Александра Федоровна 22 августа 1826 г., Александр II и Мария Александровна 26 августа 1856 г., Александр III и Мария Федоровна 15 мая 1883 г. и, наконец, Николай II и Александра Федоровна 14 мая 1896 г. [см.: Церемониал коронации 1797 г., л. 14об.; Описание коронации 1797 г., л. 14об. —15; Церемониал коронации 1801 г., л. 14об.; Макаров, 1871, *69*; Снегирев, II, *934*; Описание коронации 1826 г., *56—57*; Ан. Граф, 1828, *6*; Ист. описание, 1827, *207—208*; Дмитриев, 1989, *82*; Описание коронации 1856 г., *31—32*; Описание иллюстрир. коронации 1856 г., *59—60*; Восп. корон. 1856 г., *20—21*; Описание коронации 1883 г., *24* и иллюстрация между *22* и *23*; Церемониал коронации 1896 г., *45—46*; Кривенко, 1899, I, *266* и иллюстрация между *268* и *269*; Альбом коронации 1896 г., *52—53*; Георгиевский, 1895—1896, XXXVIII, *709, 717*, XXXIX, *188—189, 208*; Шпаковский, 1896, *16*][34]. В то время, как императоры в алтаре причащались по чину священнослужителей, их супруги причащались как миряне, то есть со лжицы [см: Мальцев, 1896, *181*, примеч.][35].

* * *

Итак, царь причащается вместе со священнослужителями, и это может выражаться как во времени, так и в месте его причащения. Любопытно отметить, что после того, как царь вводится в алтарь для причащения, время

его причащения постепенно отодвигается к концу: таким образом локальные и временные условия царского причащения как бы уравновешивают друг друга. Так, если вначале царь причащался после митрополита или патриарха, венчающего его на царство, и до архиереев (так причащается еще Алексей Михайлович, хотя после своего возведения на престол он уже начинает причащаться в алтаре), то Федор Алексеевич, как мы видели, причащается после священников — перед дьяконами. Так же, по всей вероятности, причащались Иван и Петр Алексеевичи; правда, в описании поставления на царство Ивана и Петра Алексеевичей не упоминается о причащении дьяконов, но чин их поставления очень близок вообще к чину поставления Федора Алексеевича.

Между тем в описании коронации Анны говорится, что миропомазание и причащение императрицы происходит после причащения «священнослужащих Архиереов, Архимандритов и прочих» [см.: Описание коронации 1730 г., *23—24*]. Более или менее аналогичную формулировку мы встречаем и в описаниях последующих коронаций [см., например: Церемониал коронации 1742 г., л. 9; Описание коронации 1742 г., *68*; Церемониал коронации 1762 г., л. 9; Описание коронации 1762 г., *97*; Церемониал коронации 1797 г., л. 13об.; Описание коронации 1797 г., л. 13об.; Церемониал коронации 1801 г., л. 13об.; Описание коронации 1826 г., *52*; Описание коронации 1856 г., *30*; Церемониал коронации 1896 г., *41*; Кривенко, 1899, I, *265*]. На основании такого рода формулировок кажется возможным предположить, что с определенного времени монархи причащались после всего духовенства — следовательно, не перед дьяконами, а после них.

По всей вероятности, это изменение также обусловлено знакомством с трактатом Симеона Солунского: согласно Симеону, византийский император при коронации причащался именно после дьяконов [Минь, PG, CLV, гл. 143, *352*; Писания..., II, гл. 111, *196*][36]. Если наше предположение верно, соответствующее изме-

нение — изменение в относительной последовательности причащения — следует относить к концу XVII в., когда сочинение Симеона Солунского стало известным на Руси (см. выше).

* * *

Так или иначе — вне зависимости от времени причащения в рамках церковной службы (то есть относительной последовательности причащения монарха по отношению к священнослужителям) — причащение царя в алтаре оказывается исключительно значимым. Особое значение имеет, в частности, то обстоятельство, что царь входит в алтарь царскими дверями, называемыми так (согласно русской традиции) потому, что на литургии чрез них исходит Царь славы, то есть Христос [см.: П. Алексеев, V, 114; К. Никольский, 1907, *21*][37]; как известно, в царские двери могут входить вообще лишь священнослужители и только в определенные моменты богослужения[38].

Здесь следует отметить, что русский обряд помазания на царство — в отличие от византийского или западного обряда — уподоблял царя Христу: если в Византии и на Западе помазание монарха сопровождалось возгласом «Свят, Свят, Свят», что отсылало к ветхозаветной традиции (см.: Ис. VI, 3) — в частности, к ветхозаветной традиции помазания на царство, — то на Руси, где, как мы уже отмечали, обряд помазания на царство ничем не отличался от обряда миропомазания, совершаемого после крещения, произносились слова «Печать дара Духа Святаго» (или ранее: «Печать и дар Святаго Духа»); провозглашение сакраментальных слов, произносимых при миропомазании, уподобляет царя Христу, которого «помазал... Бог Духом Святым» (Деян. X, 38). Таким образом, в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу [см.: Успенский, 1998, *20*].

Итак, царь, уподобившийся через помазание Христу, подобно Христу проходит царскими дверями. Все сказанное определяет особый статус монарха в русской церкви[39].

Осознание этого статуса проявилось, по-видимому, при коронации Елизаветы Петровны (26 апреля 1742 г.), которая впервые в России сама возложила на себя корону: до этого корона или же соответствующий по функции головной убор — в свое время эту функцию выполняла так называемая шапка Мономаха — возлагалась на коронуемого монарха патриархом, митрополитом или первенствующим архиереем[40]. В дальнейшем Павел вместе с короной сам возлагает на себя далматик и порфиру[41].

Особенно наглядно такого рода восприятие проявилось именно при коронации Павла I (5 апреля 1797 г.). После возведения на престол император Павел, стоя, во всеуслышание прочитал в храме акт о престолонаследии, в котором российские государи объявлялись главой церкви [ср.: ПСЗ, XXIV, № 17910, *588*]; по прочтении акта император ц а р с к и м и в р а т а м и вошел в алтарь и положил его на престол [см.: Шильдер, 1901, *343*][42]. Соответственно, Павел мог, по-видимому, воспринимать себя как священнослужителя[43]. Кажется, что представления Павла о прерогативах царской власти были в какой-то мере обусловлены именно ритуалом возведения на престол[44].

Знаменательным образом при этом коронация Павла была совершена на Пасху, то есть в Светлое воскресенье, тогда как его торжественное вшествие в Москву было приурочено к Вербному воскресенью, 29 марта 1797 г. [см.: Журналы камер-фурьерские на 1797 г., *547—548*; Георгиевский, 1895—1896, XXXVIII, *706*][45].

Необходимо отметить, что после коронации Павла распространились слухи о том, что при возведении на престол он сам себя причастил, а не принял причастие из рук священнослужителя. Так, в записках Е. Ф. Комаровского читаем: «Коронация происходила обыкновенным порядком: император короновал императрицу Марию Феодоровну, но было достойно примечания, что император, во время причастия, вошел в алтарь, взял сосуд и, как глава церкви, сам причастился св. тайн» [Кома-

ровский, 1914, *62*]. Комаровский не был свидетелем происходящего, и его рассказ не соответствует тому, что мы знаем о причащении Павла во время коронации [см.: Церемониал коронации 1797 г., л. 14об.; Описание коронации 1797 г., л. 14об. — 15]. Надо полагать, таким образом, что это не более чем слухи [ср.: Шумигорский, 1907, *121—122*; Карнович, 1990, *39*], однако слухи эти достаточно показательны: как видим, они явным образом связаны с тем, что Павел объявил себя главой церкви. На чем именно основаны такого рода слухи, станет ясно из нижеследующего изложения.

Нечто подобное говорили затем и о коронации Александра I. По словам М. И. Богдановича, «когда Александр подошел к митрополиту <Платону> для принятия Святых Даров, святитель вручил ему чашу, чтобы он, по уставу церкви <sic!>, причастился сам, как помазанник Божий, в день венчания на царство. Но Государь смиренно возвратил ему чашу, пожелав принять тело и кровь Христовы наравне со всеми верующими» [Богданович, I, *63*]. Богданович не ссылается на источник своих сведений, и мы могли бы предположить, опять-таки, что и он основывается на каких-то слухах [ср.: Шильдер, II, *275*, примеч. 113; Белозерская, 1896, *67*, примеч. 1; Воздвиженский, 1896, *61*][46]. Не исключено, однако, что подобный эпизод и в самом деле имел место (см. ниже): во всяком случае, как будет видно из дальнейшего, такого рода сведения имеют под собой определенные основания — даже если они и не соответствуют действительности, они не являются вовсе беспочвенными.

Как бы то ни было, цитированные сообщения красноречиво говорят об особом статусе монарха в русской церкви; характерно, что самостоятельное причащение императора вполне однозначно связывается в них с тем, что он является «главой церкви» и «помазанником Божиим».

* * *

Претензии Павла на особое положение в церкви нашли отражение и в том, как он причащался после возве-

дения на престол (то есть уже в качестве коронованного и помазанного монарха и главы церкви): если причащение Павла при коронации в принципе не отличалось от того, как причащались в этом случае другие императоры, — то в дальнейшем он причащается особым образом, отличающимся как от причащения мирян, так и от причащения священнослужителей: он причащается из чаши, то есть приобщается телу и крови Христовой вместе, и в этом смысле его причащение соответствует тому, как причащаются миряне[47]; вместе с тем он причащает себя сам, что соответствует тому, как причащаются священники, — причем это происходит в алтаре, куда император входит через царские двери. Вслед за причащением император в алтаре же принимал антидор и теплоту и выходил из алтаря. По окончании литургии священнослужители целовали руку императора. Знаменательным образом при этом перед причащением Павел снимал с себя орденские ленты и шпагу и облачался в далматик, — который, как мы видели, фигурировал при венчании на царство[48]. До нас дошло несколько описаний этого обряда, более или менее однотипных; процитируем одно из них, наиболее полное.

Вот как причащался Павел 14 августа 1798 г.: «...по поставлении Святых даров на престол, Его Императорское Величество, изволив Себя к тому приуготовить, шествовал в Святыя Царския двери к престолу Божию, с котораго потом приняв с причастием чашу изволил из оной сам приобщаться Святых Христовых Таин, после чего приуготовленною Духовником пеленою обтер уста и потом, не выходя из алтаря, изволил принимать от священника той церкви Антидор, а теплоту взял от Обер-Шенка Загряжского, умывальницу с водою, поставленную вместе с полотенцем, подавал Гофмаршал Нарышкин» [Журналы камер-фурьерские на 1798 г., *1005—1006*][49].

Можно сказать, что причащение Павла объединяет элементы причащения священнослужителя и мирянина: в самом деле, император сам себя причащает подобно

тому, как это делает священнослужитель; при этом, как это ни парадоксально, причащает он как священнослужитель, но причащается — как мирянин!

Обыкновенно литургию служил священник придворной церкви — духовник императора и императрицы[50], — но тот же порядок причащения имел место и при архиерейском служении. Ср. описание причащения Павла 19 ноября 1799 г.: «...и по возложении оных <Святых Даров> паки на Престол Божий, Его Императорское величество изволил к оному взойти и Сам Высочайшею Своею особою приобщился Святых Христовых Таин, а после сего, обтерев приуготовленную Преосвященным Амвросием <архиепископом Санкт-Петербургским, Выборгским и Эстляндским> пеленою уста и не выходя из алтаря, изволил принимать антидор от Преосвященнаго Иринея Архиепископа Псковскаго, а теплоту от Преосвященнаго Павла Архиепископа Тверскаго, умывальницу же с водою золоченую на золоченом же блюде и положенное на оном полотенцо подавал духовник Их Императорских Величеств» [Журналы камер-фурьерские на 1799 г., *1797–1798*]. Самостоятельное причащение в этом случае особенно отчетливо демонстрирует иерархический статус монарха как главы церкви. Действительно, сам себя причастить может только священник, когда нет епископа, или же епископ, если нет митрополита, и т. д.; при наличии нескольких сослужащих священнослужителей сам себя причащает лишь первенствующий по рангу иерарх[51]. То, что Павел сам себя причащает в присутствии архиереев, означает, по-видимому, претензию на высший иерархический статус, что и отвечает положению главы церкви.

По всей вероятности, рассматриваемый обряд причащения императора и явился основанием упоминавшихся выше слухов о том, что Павел сам себя причастил во время возведения на престол. Что же касается слухов о том, что митрополит Платон предложил Александру самому причаститься в день коронации (о которых мы также говорили выше), то они, вообще говоря, могли соответствовать действительности: митрополит действи-

тельно мог предложить Александру причаститься самому, ввиду того, что таким образом причащался Павел.

Так причащался Павел в 1797, 1798 и 1799 гг. Достойно внимания, что он причащался несколько раз в году (что было необычно для того времени), и при этом день причащения в ряде случаев совпадал с церковными праздниками. Так, после своей коронации, которая происходила в Пасхальное воскресенье 5 апреля 1797 г., он причащался 24 июня (Рождество Иоанна Предтечи), 15 августа (Успение Богородицы) и 25 декабря (Рождество Христово) 1797 г., 25 марта (Благовещение), 26 июня, 14 августа и 19 октября 1798 г., 5 марта и 19 ноября 1799 г. — каждый раз по описанному выше чину [см. Журналы камер-фурьерские на 1797 г., *458, 725, 1404—1405*; Журналы камер-фурьерские на 1798 г., *353—354, 755—756, 1005, 1615—1616*, и прилож., *45;* Журналы камер-фурьерские на 1799 г., *353—354, 1797—1798*][52].

Следует указать вместе с тем, что в рамках описанного обряда может быть усмотрена определенная эволюция. Так, первоначально император причащался только по церковным праздникам, в дальнейшем же этого не происходит; постепенно он причащается все реже и реже; наконец, меняется и порядок выхода из алтаря после причащения: если первоначально император выходит через царские двери, то в дальнейшем он выходит через северные двери[53]. Можно констатировать, таким образом, что причащение императора со временем становится относительно менее торжественным. Не исключено, что Павел постепенно стал осознавать неуместность своего поведения. Во всяком случае после 1799 г. — то есть в 1800 и 1801 гг. — он причащается о б ы ч н ы м о б р а з о м, причем делает это один раз в год (как это и было обычно для мирян) — в субботу на первой неделе Великого поста; отметим, что в этом случае он не снимает с себя ордена и не облачается в далматик.

Вот описание того, как причащался Павел 25 февраля 1800 г.: «А по вынесении из алтаря Святых Таин, сошед все с стоявшаго Высочайшими Их Особами места изволили за

духовником произносить причастную молитву, после которой Его Императорское Величество, быв в Ордене Святаго Андрея Первозванна, но без далматика и не входя в алтарь, а в самых онаго Царских дверях изволил от духовника Своего приобщаться Святых Христовых Таин, что также потом уподобились сего и Ея Императорское Величество, а за Ея Высочайшею Особою и все Их Императорские Высочества. И как после причащения Государь Император, так и Высочайшая Его Фамилия изволили принимать Антидор от придворнаго по старшинству духовенства, теплоту от господина Обер-Гофмаршала Нарышкина, а умывальницу с водою и лежащее на одном блюде полотенцо от дежурнаго Камергера Васильчикова» [Журналы камер-фурьерские на 1800 г., *188*]. Таким же образом он причащался и в следующем, 1801 г.— за месяц до своей насильственной смерти[54].

Как видим, причащение Павла перестает отличаться от причащения всех остальных мирян. Так же, по-видимому, причащаются в дальнейшем и другие императоры — вне коронационного обряда.

* * *

Остается отметить, что в императорский период причащение монарха в алтаре могло происходить как при закрытых царских дверях — как причащаются священнослужители и как причащались цари, начиная, во всяком случае, с Федора Алексеевича,— так и при открытых царских дверях.

Как мы уже видели, Петр II — первый монарх, коронованный в качестве правящего императора, — причащался при закрытых царских дверях (так же, как причащались Федор Алексеевич в 1676 г. и затем Иван и Петр Алексеевичи в 1682 г.): согласно инструкции Феофана Прокоповича, которую мы цитировали выше, император должен был причащаться «стоя пред престолом (затворенным сущим тогда царским дверем)» [Полн. собр. пост. и распоряж., VII, прилож., *3*].

Тем не менее Екатерина II причащалась в алтаре при открытых царских дверях, как об этом можно судить по до-

шедшему до нас изображению, предназначавшемуся, видимо, для коронационного альбома [см.: Кривенко, 1899, I, *91*]. Так же причащался и Александр III [см.: Описание коронации 1883 гг., иллюстрация между *22* и *23*]. К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, как причащались монархи между 1762 и 1883 гг. (то есть в промежуток времени между коронацией Екатерины II и Александра III), но можно предположить, что они причащались таким же образом, именно при открытых царских дверях.

Между тем Николай II, судя по иллюстрации в коронационном альбоме, причащался при закрытых царских дверях, что в большей степени уподобляло его священнослужителю [см.: Кривенко, 1899, I, иллюстрация между *268* и *269*]. Это изменение в порядке причащения находит косвенное подтверждение в известном описании устава русской церкви протоиерея Константина Никольского; книга эта многократно переиздавалась при жизни автора, причем каждый раз в нее вносились исправления и дополнения, и таким образом она может отражать эволюцию интересующего нас обряда. Начиная с шестого издания своей книги (1900 г.), вышедшего при Николае II, Никольский указывает: «Митрополит вводит Государя Императора чрез царския двери в алтарь, и царския двери закрываются» [К. Никольский, 1900, *692*; см. также: К. Никольский, 1907, *691*]; такое указание отсутствует, однако, в предшествующих изданиях, появившихся при Александре II и Александре III, что, надо полагать, не случайно: по всей видимости, причащение императора при закрытых царских дверях было нововведением для XIX в.

Такого рода флюктуации в общем и целом отражают колебания представлений о характере императорской власти.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Существуют две основные редакции чина венчания Ивана IV на царство: Формулярная редакция [Барсов, 1883, *42–90*; Идея Рима..., *78–95*; ДАИ, I, № 39, *41–53*] и Ле-

тописная редакция; в составе последней иногда выделяются Никоновская редакция, представленная в Никоновской и Львовской летописях, в Летописце начала царства и в Пискаревском летописце [ПСРЛ, XIII/1, 1904, *150—151*; ПСРЛ, XX/2, 1914, *468—469*; ПСРЛ, XXIX, 1965, *49—50*; ПСРЛ, XXXIV, 1978, *180—181*; ср.: СГГД, II, № 33, *41—43*], и Лицевая редакция, представленная в Царственной книге [ПСРЛ, XIII/2, 1906, *452—453*]; особая разновидность Формулярной редакции представлена в чинопоследовании, опубликованном Н. И. Новиковым [ДРВ, VII, *4—35*; см.: Шахматов, 1930, *251—252*; Щапов, 1995, *214* сл.].

Формулярная редакция в принципе имеет общий характер и была, несомненно, составлена после венчания на царство Ивана IV. Так, здесь упоминается отец царя, которого давно уже не было в живых («аще есть отец...», «аще нет отца...»), царица Анастасия и дети царские (при том, что Иван женился через месяц после своего венчания на царство), а также патриарх («призывает тя святый патриарх или пресвященный митрополит, отец твой...»). Как видим, здесь предполагаются различные возможности (участие в венчании на царство как одного великого князя, так и его отца; участие в венчании как митрополита, так и патриарха), и это явно связано с формулярным характером данного документа, который должен был стать нормативом для будущих царских венчаний. Это дает основание выделить в тексте Формулярной редакции два пласта — повествовательный, связанный с актом венчания на царство 1547 г., и собственно формулярный, предусматривающий потенциально возможные ситуации.

Мы можем более или менее точно определить время составления Формулярной редакции. Есть все основания утверждать, что она была составлена не ранее 1547 г. и не позднее 1560 г. «Terminus post quem» определяется датой венчания на царство Ивана IV (1547 г.); «terminus ante quem» определяется смертью царицы Анастасии (1560 г.), которая упоминается в поздравлении митрополита. Вместе с тем представляется возможным уточнить эту датировку, исходя из общих соображений. Можно предположить, что данная редакция была составлена перед отправлением в Константинополь Феодорита Кольского в 1557 г. за благо-

словением уже состоявшегося царского венчания Ивана IV [см.: РИБ, XXXI, *340*; Савва, 1901, *150*]. Итак, составление Формулярной редакции чина венчания на царство Ивана IV можно с большой долей вероятности отнести к середине 1550-х гг.

Следует полагать, таким образом, что венчание на царство Ивана IV в 1547 г. происходило в соответствии с тем чином, который описан в Летописной редакции. В свою очередь, последующие венчания на царство происходили в соответствии с тем чином, который представлен в Формулярной редакции.

[2] Между помазанием и причащением святитель отходит в алтарь, чтобы сжечь там «в месте сокровенне» губку («вамбак»), которой отираются помазанные места. Затем он возвращается к царским дверям для причащения царя.

[3] В чинах венчания на царство Марины Мнишек 8 мая 1606 г. [СГГД, II, № 138, *292*] и Василия Шуйского 1 июня 1606 г. [ААЭ, II, № 47, *106*] сообщается лишь, что приготовление к помазанию и причащению царя начинается во время причастного стиха («как учнут пети кенаники»), то есть тогда, когда причащается патриарх или митрополит. Такое же указание находим и в позднейших описаниях.

[4] Порядок причащения византийского императора детально исследован Р. Тафтом, который любезно познакомил нас со своей неопубликованной еще работой [см.: Тафт, в печати]; пользуемся случаем, чтобы поблагодарить проф. Тафта, материалы и выводы которого были нами отчасти использованы.

Первоначально император в продолжение всей литургии находился в алтаре, где и получал причастие. Этот порядок был изменен при Феодосии I (379—395) по настоянию св. Амвросия Медиоланского, после чего император входил в алтарь для того, чтобы принести дары Творцу, однако не оставался там во время литургии; ср. 69-е правило Трулльского собора (691 г.), фиксирующее этот обычай [см.: Книга правил, 1839, *112*; Правила, III, *505—506*]; относительно того, что представляли собой императорские дары, см.: [Тафт, 1978, *29*]. Константин VII Багрянородный (945—959) указывает, что император причащается на солее перед алтарем на специальном престоле-«антиминсе» (ἀντι-

μίσιον), причем отдельно телу и крови Христовой [см.: Константин Багрянородный, I, *134—135*, ср. *17—18, 66—67, 78, 166—167*, а также *88*; ср.: Иоанн, 1895, *147*; Беляев, II, *173* и сл.); это отдельное причащение уподобляло императора священнослужителям и отличало его от мирян, которые в это время, как и сейчас, причащались со лжицы, то есть получали тело и кровь вместе (в древнейший период как священнослужители, так и миряне причащались телу и крови отдельно [см.: И. Мейендорф, 1989, *74*; Мэтьюс, 1971, *172*; Папроцкий, 1993, *361*; Тафт, 1996]; вместе с тем, в отличие от священнослужителей, император причащался вне алтаря. (Равным образом и на Западе монарх уподоблялся священнослужителю в способе причащения: в отличие от мирян, которые причащались здесь только телу Христову, монарх, как и священнослужители, причащался под обоими видами, то есть телу и крови [см.: Брове, 1932, *167—168*].)

В дальнейшем уподобление византийского императора священнослужителям в литургической практике становится еще более явным и приводит к тому, что император для причащения приглашается в алтарь, где он по-прежнему причащается отдельно телу и крови Христовым; описание причащения такого рода мы находим у авторов XIV в. — в частности, у Псевдо-Кодина [1966, *267—268*] и Иоанна Кантакузина [I, *202*], причем оба они подчеркивают, что император причащается подобно с в я щ е н н и к а м. Понятно, что именно позднейшая практика, скорее всего, и могла быть известна — в той или иной мере — на Руси (память о ней, может быть, сохранялась на территории бывшей Византийской империи).

Особняком стоит описание Симеона Солунского первой трети XV в. [Минь, PG, CLV, гл. 143, *352*; Писания..., II, гл. 111, *196—197*], указания которого в ряде случаев расходятся с указаниями других источников. Р. Тафт видит в этих отличиях не столько отражение действительного положения вещей, сколько продукт литургического творчества: Симеон, по-видимому, попытался реконструировать обряд причащения императора на основании материалов, имевшихся в его распоряжении (он ссылается на какие-то древние описания этого обряда), — иначе говоря, Симеон, возможно, основывается не столько на реальной практике при-

чащения, сколько на своих представлениях о том, как оно должно осуществляться. Так, по сообщению Симеона Солунского, император причащается в алтаре по чину священнослужителей (подобно дьяконам), однако не у престола, а в стороне на особом столе, на котором положен был антиминс; надо полагать, что здесь имеет место контаминация древнего обряда причащения, когда император причащался перед алтарем (описанного, например, у Константина Багрянородного), и позднейшего обряда, когда причащение происходило в алтаре [см.: Тафт, в печати; ср. также: Трайтингер, 1956, *140*, примеч. 22; Маджеска, 1984, *433*, примеч. 114]. Таким образом, указания Симеона Солунского относительно причащения императора, по-видимому, не всегда достоверны; тем не менее, как мы увидим, они имеют особое значение для нашей темы.

Сообщения, что император причащается подобно священнику и что он причащается подобно дьякону, которые находим в разных источниках, не обязательно противоречат друг другу, поскольку причащение священника при архиерейском богослужении (которое имелось в виду в данном случае) могло совпадать с причащением дьякона — подобно тому, как это имеет место и сегодня (ср. ниже, примеч. 21).

5 Описание венчания на царство Федора Алексеевича дошло до нас также в составе разрядных записок [см. публикацию: Бычков, 1882], однако здесь ничего не говорится о помазании и причащении. Краткое описание его поставления представлено и в так называемых Выходных книгах [см. публикацию: Строев, 1844, *623*]; здесь упоминается как о помазании, так и о причащении Федора Алексеевича, но при этом не сообщаются детали.

6 Об этом статусе см., в частности, у Симеона Солунского [Минь, PG, CLV, гл. 143, *352*; Писания..., II, гл. 111, *196*]. Аналогичное уподобление прослеживается и в западных обрядах императорской коронации: после помазания (до коронации) поставляемый монарх целует папу «как один из дьяконов» [см.: Эльце, 1960, № XVII.18, XVIII.19, XIX.19, XX.21, XXI.20, XXIII.19, XXIIIa.24, XXIV.21, *65, 76, 93, 110, 126, 136, 143, 148*], а после коронации во время мессы император действует «more subdiaconi», то есть прислуживает как иподьякон [Эльце, 1960, № XVII.30,

XVIII.42, XIX.39, XX.39, XXI.41, XXIII.47, XXIV.39, *68, 83, 98, 117, 128, 138, 150*, ср. № XXV/XXVI, *156*; см. еще: Брове, 1932, *166–167*].

Характерно в этом смысле, что Петр I во «Всешутейшем соборе» играл шутовскую роль дьякона [см.: Зызыкин, I, *191*].

[7] По каноническим установлениям, приобщение священнослужителей происходит в иерархическом порядке: «Диаконы приобщаются от священников, священники от епископов, епископы в восточных церквах от патриархов, и приступают к приобщению сперва высшие, потом низшие. Правила соборные запрещают нарушать этот порядок» [см.: К. Никольский, 1907, *445*, примеч. 4]; ср. 18-е правило 1-го Никейского собора 325 г. [см.: Книга правил, 1839, *41*; Правила, II, *62–68*; см. еще в этой связи: РИБ, VI, № 6, *96–97*; Булгаков, 1913, *793–794*].

[8] Ср. в этой связи слова митрополита (Макария), обращенные к Ивану IV, в описании венчания на царство. Согласно Формулярной редакции чина (которая, как мы уже упоминали, была составлена после того, как Иван стал царем), митрополит говорит: «...отец твой князь великий Василей Ивановичь, всеа Русии самодрьжец... велел тобе, сыну своему Ивану, на то на великое княжьство стати и помазатися и венчатися боговенчанным царским венцем, по древнему вашему царскому чину» [Барсов, 1883, *49, 74*; Идея Рима..., *82*]. Заявление о помазании по «древнему... царскому чину» не может относиться, конечно, к русской традиции поставления, но относится к традиции византийской (и опосредствованно — к библейской традиции). Соответственно, в Казанской истории говорится, что Иван IV «воцарися и поставися на царство великим поставлением царским... И помазан бысть святым миром и венчан святыми бармами и венцем Манамаховым по древнему закону царскому, яко же и римстии, и гречестии, и прочии православнии царие поставляхуся» [Каз. история, *360*].

[9] Менее вероятно, что русские узнали о византийской традиции от греческих архиереев, принимавших участие в соборе 1660 г., созванном для избрания преемника Никону и решения вопроса о том, как быть с самим Никоном (об этом соборе см.: [Каптерев, II, *261*]).

[10] Паисий Лигарид приехал в Москву 12 февраля 1662 г. [см.: Каптерев, II, *270*], тогда как Мейерберг оставался здесь до 3 или 6 мая 1662 г. [см.: Мейерберг, 1874, *191*; Мейерберг, 1882, *48*]. Если наше предположение верно, это означает, что Мейерберг описывает новый — только что введенный — обряд причащения царя. Сам Мейерберг, разумеется, не мог быть свидетелем этого обряда и описывает его со слов своих русских информантов — последние, можно думать, рассказывали о нем как о новшестве.

[11] Ссылаясь на 69-е правило Трулльского собора (691 г.), а также на толкование к этому правилу, Никон заявляет здесь, что царь может входить в алтарь лишь для того, чтобы принести дары Творцу, «по нѣкоему преданию древних отец» (ср. выше, примеч. 4). Паисий же, ссылаясь на Властаря [см.: Властарь, 1996, буква β, гл. 6], имеет в виду причащение царя в алтаре, ср. у Никона: «Паки, отвѣтотворче, пишеш: „Матфей Властарин, толкуючи для чево ходил царь во олтарь к тайным таинством, глаголи: ...и сия для того, что есть помазан от Бога...“. О Матфее от закон святыя соборныя церкве не вѣдаем, кто он есть... Тако же ты толкуеш государю приходити во олтарь во время причастия...» [Никон, 1982, *621—623*]. Здесь уместно отметить, что Паисию Лигариду принадлежит предисловие к «Синтагме» Властаря, которое было переведено в Москве на церковнославянский язык [см.: Соболевский, 1903, *345—346*].

Что касается правила Трулльского собора, то оно стало предметом специального обсуждения между Алексеем Михайловичем и Паисием Лигаридом. Так, 26 ноября 1662 г. царь спрашивал Паисия: входил ли византийский император в алтарь (βῆμα) для того, чтобы принести дары Творцу [см. Шевченко, 1999, *251*]; вопросы царя и ответы Паисия Лигарида (на греческом языке) дошли до нас в позднейшей копии (второй половины 1660-х гг.) собрания монастыря св. Екатерины на Синае [Sinaiticus gr. 1915, л. 29—60]. Этот вопрос отчетливо демонстрирует интерес Алексея Михайловича к реконструкции литургического статуса византийского императора.

[12] Ср. позднейшее описание: «Государь Император, сделав поклонение у престола, приобщается от Митрополита Св. Таин тела и крови Христовой, „по чину царскому“, как помазанник Божий и верховный покровитель церкви,

приобщается таким образом, как причащаются священнослужители: особь тела и особь крове Христовы» [К. Никольский, 1907, *691*]. Равным образом и Симеон Солунский о причащении византийского императора (василевса) по чину священнослужителей — отдельно тела и отдельно крови Христовой — при коронации, говорит: «такая честь усвояется царю ради царственного помазания...» [Минь, PG, CLV, гл. 143, *352*; Писания..., II, гл. 111, *197*; ср.: Трайтингер, 1956, *41* и *140*, примеч. 22].

[13] Коронация супруги была вообще беспрецедентным явлением на Руси. Единственный прецедент такого рода представляет лишь коронация Марины Мнишек в 1606 г., которая также в принципе может объясняться западной культурной ориентацией. Однако Марину короновал не ее супруг (Лжедмитрий), а патриарх, и она была коронована не как супруга монарха, а как самостоятельная монархиня [см.: Успенский, 1996в — наст. изд., *203—205*]; ср. чин поставления Марины Мнишек на царство [СГГД, II, № 138, *289—293*].

При подготовке коронации Екатерины были сделаны переводы описаний коронации западных монархов; из коронаций русских царей были использованы описания венчания на царство Алексея Михайловича и Ивана и Петра Алексеевичей [см.: Агеева, 1999, *127* и *139*, примеч. 36].

[14] Ср.: «The *Opisanie* that Peter the Great issued in 1724 for the coronation of the Empress Catherine represented as much of an innovation as the crowning or an empress and the new European-style regalia introduced at the ceremony. It was a secular publication, printed at the Senate press in St. Petersburg... that commemorated what until this time had been a purely religious event. Previously, the account of each coronation was given in a *Chin venchania* (Ceremony of Crowning) and included descriptions of the religious ceremonies and the processions to and from the cathedrals. Peter's volume, the first to describe a coronation that included both secular and religious elements, encompassed the total event: the arrival of the emperor, the promulgation of the event of the ceremony, the parades and celebrations after the religious services. It made the religious ritual an event of secular import, justifying and glorifying the power of the all-Russian tsar» [Казинец и Вортман, 1992, *7—8*]. О западных элементах в церемонии коронования Екатерины I см.: [Кривенко, I, *51* сл.].

[15] Сообщение Ф. В. Берхгольца о том, что Екатерина сначала причастилась и затем была помазана [см.: Берхгольц, IV, *39*], представляет собой недоразумение.

[16] В дальнейшем при помазании супруги императора повторяются те же слова, что и при помазании императора (то есть «Печать дара Духа Святаго»). Это объясняется тем, что следующий случай коронования императрицы в качестве супруги императора (а не в качестве правящей императрицы) имел место лишь в 1797 г. — при коронации Павла I и Марии Федоровны. После столь долгого перерыва коронация Екатерины I уже не могла служить, видимо, непосредственным образцом при определении того, каким образом должна быть помазана супруга императора; поэтому помазание императрицы (супруги императора) было уподоблено помазанию самого императора как правящего монарха. Отметим, что коронация Павла I и Марии Федоровны была первой совместной коронацией императора и его супруги в России.

О некоторых специальных отличиях помазания супруги императора от помазания императора в конце XVIII—XIX вв. будет сказано ниже (см. примеч. 35).

[17] Ср.: «Тогда изволила паки стать на прежнем близ святых двереи месте, и причастилась обыкновенно Пречистых Таин от первого из служащих Литургию Архиерея» [Описание коронации 1724 г., *14*].

[18] Некоторые авторы утверждают, что коронация Петра II была совершена в том же порядке, в каком происходила коронация Екатерины I, и что он, как и Екатерина, не был введен в алтарь для причащения [см.: Жмакин, 1883, *512*; Бычков, 1883, *9*; Дедов, 1911, *5*; Корольков, 1896, *19*; Соколов и Корольков, 1896, *39*]. Это явное недоразумение.

[19] Вообще коронация Петра II явилась важной вехой в эволюции обряда возведения монарха на престол. Ср.: «Для коронации Петра II сделан свод всех прежних чиновников и составлен чин действия в том виде, в каком употребляется доселе» [Скворцов, 1871, *152—153*, примеч. 3].

[20] Замечательно, однако, что после смерти Екатерины II и воцарения Павла I (1796 г.), когда по распоряжению последнего была произведена эксгумация останков Петра III — первоначально он был похоронен в Александро-Невском монастыре, но Павел распорядился похоронить его вместе с

Екатериной в Петропавловской крепости,— Павел возложил на гроб Петра III императорскую корону, после чего императрица Мария Федоровна (жена Павла) возложила на голову мертвой Екатерины маленькую корону, которой короновали супругу императора (ту самую, которой в свое время Петр I короновал Екатерину I). Есть все основания усматривать здесь ритуал посмертной коронации Петра III, при которой Екатерине II отводилась роль не правящей императрицы, а супруги императора; в дальнейшем во время похоронной процессии на гробе Петра III покоилась императорская корона, тогда как на гробе Екатерины II вообще не было никакой короны [см. Вортман, 1995, *173*; Бартенев, 1876, *6*; Шильдер, 1901, *301*; Массон, I, *169*; Журналы камер-фурьерские за 1796 г., *820—824, 860—861*]. Тем самым коронация Екатерины 22 сентября 1762 г. в качестве самодержавной правительницы как бы признавалась недействительной.

Как считает Ш. Массон, именно в виду того, что Петр III не был коронован, он не был похоронен в Петропавловской крепости с другими императорами [см.: Массон, I, *240,* примеч. 19]. Другие объясняют это тем, что Петр III перед смертью отказался от престола и, таким образом, к моменту кончины не был царствующим императором [см.: Саблуков, 1869, *189*; Саблуков, 1911, *20*].

[21] Так, в «Чине причащения...» митрополита Филарета указывается, что при причащении императора причащающий (архиерей) держит чашу в своих руках, тогда как причастник (император) касается чаши и приклоняет ее к устам [ср.: Восп. корон. 1856 г., *21*]. Тем самым, согласно данному чину, монарх причащается так, как причащается дьякон (ср. о причащении дьякона: [Красносельцев, 1889, *75*; Дьяченко, 1899, *504*]) или же священник при архиерейском богослужении (ср. описание архиерейского богослужения [Булгаков, 1913, *934* и *943,* примеч. 66]); заметим, что в точности так же причащался и византийский император, согласно описанию Псевдо-Кодина [1968, *268*].

Между тем ранее, возможно, причащающийся монарх мог сам брать чашу в свои руки. Так, во всяком случае, описывает причащение Анны при коронации (28 апреля 1730 г.) аббат Жюбе де ла Кур; мы цитируем это описание ниже (в примеч. 31).

[22] Ср.: «Кроме архиереев, пресвитеров и диаконов, в алтаре никто не причащается, потому что только эти три чина рукополагаются внутри алтаря, а прочие вне алтаря..., за исключением Государя Императора, который во время его коронации проходит в алтарь царскими вратами к престолу и там причащается св. Таин...» [Булгаков, 1913, *794*]; отсюда можно понять, что в прочих случаях император причащался вне алтаря и, следовательно, как мирянин; см. еще: [Лебедев, II, *139*; Князев, 1988, *155,* примеч. 104].

Исключение составляет причащение Павла I, который после возведения на престол причащался по особому обряду. Этот обряд будет специально рассмотрен ниже.

[23] Г. П. Георгиевский в своем описании праздничного богослужения в старой Москве сообщает, что великим постом «государь причащался св. Таин по царскому чину, у св. Престола в алтаре... Перед причащением священнослужителей государь подходил к св. Престолу и принимал причастие при открытых царских дверях» [Георгиевский, 1995, *68—70*]. При этом он ссылается на упоминавшееся выше описание причащения Алексея Михайловича в Великий четверг 1667 г. — по-видимому, воспринимая это как общее правило, то есть не отдавая себе отчета в том, что способ причащения Алексея Михайловича в это время отличался как от предшествующей, так и от последующей традиции.

[24] Таковы описания Псевдо-Кодина [1966, *267—268*] и Иоанна Кантакузина [I, *202*] — текстуально близкие и восходящие, видимо, к общему источнику [см.: Иоанн Кантакузин, 1982—1986, I, *270—271*; ср. также: Псевдо-Кодин, 1966, *34*],— а также описания коронации Мануила II в 1392 г. [см.: Шрайнер, 1967, *78, 84*; Маджеска, 1984, *432—433*; ср.: Лопарев, 1913, *6, 10*; Псевдо-Кодин, 1966, прилож. VI, *358—359*; РФА, II, № 86, *275*; Маджеска, 1984, *111*].

Отметим, что на Западе монарх причащался как священнослужитель (под обоими видами) именно при коронации [см.: Брове, 1932, *167—168*]; ср. выше, примеч. 4.

[25] Р. Тафт, кажется, склоняется именно к такому толкованию соответствующих источников [см.: Тафт, в печати; ср. также: Никодим, I, *559*; Трайтингер, 1956, *139*; Мэтьюс, 1971, *172—173*; иначе: Брейе, II, *15*; Мейнстоун, 1988, *235*].

[26] Как уже отмечалось, показания Симеона Солунского относительно причащения императора вообще отличаются от свидетельств других источников и, может быть, не всегда достоверны. См. выше, примеч. 4.

[27] Так, например, Паисий Лигарид — если верно наше предположение о том, что именно от него были получены сведения о византийском ритуале, — мог рассказать царю, что византийский император причащался в алтаре как священнослужитель, не сообщив при этом никаких дополнительных данных.

[28] Приведем соответствующее место из Симеона Солунского в переводе Евфимия — в том виде, как оно читается в черновой рукописи с исправлениями переводчика: «Когда цр҃ь внѹтрь олтарѧ причащаетсѧ <*исправлено из:* ѡбщитсѧ>, и какѡ. Цр҃ь же внѹтрь олтарѧ причащаетсѧ <*исправлено из:* ѡбщитсѧ> в’ самое и токмѡ <*на полях:* едино> времѧ помазанїѧ и нареченїѧ <*на полях:* поставленїѧ>, обаче по дїаконѣхъ... Архїерее ѹбѡ первѣе и їерее и дїакѡни по обычаю животворѧщемѹ <*исправлено из:* животворѧщагѡ> хлѣбѹ <*исправлено из:* хлѣба> и ѿ ѡбычныхъ ст҃енныхъ потирѡвъ бж҃твеннѣи крови <*исправлено из:* крове> причащаютсѧ. По сихъ же пришедъ цр҃ь, ст҃ѣишїи хлебъ рѹкою <*на полях:* в’ рѹкѹ> ѿ патрїарха прїемлет ѧко дїакѡни. и животворѧщїѧ крове ѹстнами ѧко дїакѡни ѿ самогѡ патрїарха причащаетсѧ <*исправлено из:* общитсѧ> ѿ ѹготованагѡ <*исправлено из:* ѹготованнагѡ> на сїе <*на полях:* ради того> ст҃еннаго потира. И сїе бѣ ѹзаконено <*исправлено из:* ѹзаконенно> издревле. И сїю прїѧ <*исправлено из:* прїѧше> честь ради хрїсма <*на полях:* помазанїѧ> цр҃твїѧ. ѧкѡ и депотата ст҃енныѧ церкве мѣсто прїемъ, и дефенсѡръ <*на полях:* защитникъ> тоѧ названъ. и ѧкѡ хрїстосъ гд҃ень <*на полях:* сиесть помазанъ>, и хрїстоименитагѡ люда цр҃ь прорѹчествованъ, и всеѧ селенныѧ, ѧкѡ бо бл҃гочестивъ, и клирѹ сочислисѧ цр҃кве» [ГИМ, Синодальное собр. 654, л. 194—194об., ср. л. 197; см. другой список — там же, Синодальное собр. 283, л. 195—195об., ср. л. 198; описание рукописей см. у Горского и Невоструева, II/2, № 179, 180, *486—496*].

[29] В 1689 г. Софья посылала даже к вселенским патриархам с тем, чтобы получить санкцию на коронацию [см.: Туманский, VI, *255—259*; Дело Шакловитого, III, предисл., *3—5*; ср. также: Дело Шакловитого, I, *717*].

[30] Соответственно, М. М. Щербатов, говоря о Елизавете или Екатерине II, может называть их в мужском роде «государем» [см.: Щербатов, II, *219*; ср. в этой связи: Ю. Лотман, 1979, *100—101*].

Точно так же в Византии и на Западе монархини могли носить мужской титул: так, византийская императрица Ирина (797—802) именовалась «императором» (βασιλεύς); между тем до этого, будучи соправительницей своего сына Константина VI (780—790), она называлась «императрицей» (βασιλίσσα) [см.: Онзорге, 1975, *286*; Геррин, 1987, *453—454*; Дёльгер, 1943, *212,* примеч. 15; Фольц, 1964, *110,* примеч. 1]. Аналогичным образом позднее венгерская королева Мария (1370—1395) называлась «королем» (rex); так же называли венгры и императрицу Марию-Терезу в XVIII в. [см.: Канторович, 1957, *80*].

А. Мальцев полагает, что введение императриц в алтарь обусловлено их уподоблением диакониссам (подобно тому, как императоры уподоблялись дьяконам): «In diesem Vorzug der Kaiser und selbständigen Kaiserinnen, die Communion nach Art der Geweihten im Innern des Allerheiligsten zu empfangen, liegt vielleicht noch eine Erinnerung daran, dass nach altbyzantinischem Ritus durch die heilige Krönung und Salbung gleichzeitig der kirchliche Grad des Diakonates ertheilt ward. Dadurch würde auch die auffallende Erscheinung erklärt werden können, dass einer Frau, der sonstigen strengen kirchlichen Anordnung zuwider, der Zutritt zum Altar gestattet werden durfte. In der altbyzantinischen Kirche empfingen nämlich die Diakonissen, welche im christlichen Alterthum bei der Kranken- und Armenpflege dienten und dem Priester zur Dienstleistung bei der Taufe weiblicher Personen beigegeben waren und auch das Orarion der Diakonen trugen, wie diese die heilige Communion nach der Priestern im Altarraume» [Мальцев, 1896, *181,* примеч.]. Не обязательно соглашаться с этим объяснением.

[31] Ср.: «По том Ея Величество Архиереискою рукою введена внутрь Олтаря и, стоя пред Святою трапезою на златом ковре, приняла от перваго архиерея Святых Таин, Тела и Крови Господни причастие по чину Царскому, то есть как причащаются Священнослужители, и как прежде сего вси миряне причащалися, особь от Тела, и особь от Крове Христовы...» [Описание коронации 1730 г., *24*]. За-

мечательно, что этот порядок причащения впервые определяется как «чин царский»: таким образом подчеркивается, что Анна причастилась так же, как и предшествующие ей цари; ссылка на то, что таким образом «прежде сего вси миряне причащалися», вероятно, сочтена была необходимой ввиду беспрецедентности введения в алтарь женщины. Эта фраза отсутствует в последующих описаниях коронации императриц (Елизаветы и Екатерины II); в то же время в описании коронации Екатерины II специально отмечается, что Екатерина причащалась таким же образом, как и ее предшественницы, то есть Анна и Елизавета [ср.: Казинец и Вортман, 1992, *87*].

Аббат Жюбе де ла Кур, присутствовавший при коронации Анны, не совсем точно описывает процедуру ее причащения, но вместе с тем сообщает некоторые любопытные подробности: «Quant ce fut le tems de la communion L'Imperatrice se présenta pour communier dans le calice que lui présenta L'Archevêque, & où est le pain & le vin consacré tout ensemble. Comme elle vouloit communier sans toucher le calice L'Archevèque lui dit de le prendre elle même, & de se communier, chose insolite, & qui fit murmurer contre lui» [Жюбе, 1992, *153*]. Жюбе безусловно ошибается, говоря, что в чаше были «le pain & le vin consacré tout ensemble»; это означало бы, что Анна причащалась не так, как причащаются священнослужители. По-видимому, Жюбе был недостаточно знаком с русским церковным обрядом; к тому же он едва ли мог видеть то, что происходило в алтаре: в лучшем случае он мог наблюдать происходящее через открытые двери, поскольку царские двери при причащении Анны были, возможно, открыты (см. с. 254—255 наст. изд.); в этом случае ему могло броситься в глаза лишь то, что Анна причащалась не со лжицы, как это он обычно наблюдал в русской церкви [ср. в этой связи: Жюбе, 1992, *125, 126*]. Большего интереса заслуживает указание на то, что Анна будто бы не решалась прикоснуться к чаше, но архиерей (Феофан Прокопович) предложил ей взять чашу в руки, что вызвало негодование в русском обществе. Скорее всего, негодование, о котором пишет Жюбе, было вызвано тем, что женщина оказалась в алтаре.

[32] Ср.: «Потом Ея Императорское Величество Архиереискою рукою Царскими дверьми введена внутрь Олтаря, и

стоя пред святою трапезою на златом ковре соизволила принять от него перваго Архиерея святых таин тела и крове Господни причастие, по чину царскому, то есть как причащаются священнослужители особь от тела, и особь от крове Христовы...» [Описание коронации 1742 г., *69*; ср. то же: Церемониал коронации 1742 г., л. 9об.]. То же почти дословно (с заменой лишь слова «ковре» на «парче») — в описании коронации Екатерины II [см.: Описание коронации 1762 г., *99—100*, ср. *205—206*; ср. то же: Церемониал коронации 1762 г., л. 9об].

[33] См. примеч. 32. Н. Белозерская, описывая коронацию Екатерины II, цитирует (без ссылки) какой-то неизвестный нам источник: Екатерина после помазания «вошед своею только особой в царския врата и приступя к престолу, из потира изволила приобщиться Святых Тайн по царскому обыкновению» [Белозерская, 1896, *73*]. Таким образом, согласно данному источнику, Екатерина не вводится архиерейскою рукой, а сама входит и при этом приступает к престолу; ни то ни другое не подтверждается описанием коронации Екатерины. Мнение о том, что Екатерина «приступила к престолу», соответствует аналогичным слухам, относящимся к коронациям Павла I и Александра I (см. о них на с. 249—250 наст. изд.). Есть основания полагать, таким образом, что это описание коронации Екатерины II не современно самому событию, а относится к более позднему времени (предположительно — к концу XVIII или началу XIX в.).

[34] Нам было недоступно официальное описание коронации Александра I (Чин действия каким образом совершилось... Его Императорского Величества Коронование. М., 1801), о котором мы знаем лишь по библиографическим указаниям. Очень подробное описание происходившего дают М. Н. Макаров [Макаров, 1871], а также И. М. Снегирев [Снегирев, II, *5—10*].

[35] Помазание на царство супруги императора также отличалось от помазания самодержавного правителя или правительницы. Если у самого монарха помазанию подлежали как чело, так и некоторые другие части тела (так, например, Александр III был помазан на челе, очах, ноздрях, на устах, на персях и по обеим сторонам рук; у Николая II еще

были помазаны и уши), то у его супруги — при одновременной коронации с императором — помазывалось только чело.

При коронации Екатерины I в 1724 г. было совершено помазание на челе, на персях и на руках, но в целом обряд помазания на царство отличался в данном случае от обряда миропомазания (см. выше).

[36] Это указание не подтверждается другими источниками: так, Псевдо-Кодин [1966, *267—268*] сообщает, что император причащался непосредственно после патриарха и, следовательно, перед всеми остальными священнослужителями.

[37] Такое понимание характерно именно для русской традиции, поскольку в Византии соответствующее название относилось к царю земному, а не к Царю небесному. Действительно, у греков «царскими дверями» (βασιλικαὶ πύλαι) называются средние западные двери, ведущие из храма в притвор, тогда как средние алтарные врата известны у них под именем «святых» (ἅγιαι) [см.: Серединский, 1871, *551*, ср. *560*; Беляев, II, *100—101*; Голубинский, I/2, *198*, примеч.]; при этом алтарные врата могут и вовсе отсутствовать в греческих храмах [см.: Булгаков, 1913, *776*, примеч. 2]. Это объясняется тем, что в константинопольском храме св. Софии в «царские», то есть в средние западные, двери мог входить только царь (василевс) и патриарх [см.: Штрубе, 1973, *53*, примеч. 164, *68*, примеч. 243; Тафт, 1978, *30*, примеч. 76, *463*; Тафт, 1979—1980, *284—285*, примеч. 12; ср.: Беляев, II, *109*], ср. у Игнатия Смольнянина в описании венчания на царство Мануила II в 1392 г.: «...и сниде царь с полаты и вниде в святую церковь предними великими двермми, иже зовутся царская» [РФА, II, № 86, *274*; Маджеска, 1984, *107*]. Константинопольский храм св. Софии воспринимался как архетипический образ церкви, и остальные греческие храмы были моделированы по этому образцу.

Такое же значение отражается и в древнейших русских памятниках [см.: Срезневский, III, *1434*, *1463*], s. v. *царьскыи, цѣсарьскыи*, где соответствующее выражение определяется как «входные двери в церковь с паперти»; так, в частности, в Студийском уставе конца XII — начала XIII в. [ГИМ, Синодальное собр. 330, л. 36, 247об. и др.; Горский

и Невоструев, III/1, № 380, *244*; ср. Сл. др.-рус. яз., II, *450*], где цитата из этого памятника сопровождается неправильным толкованием — данное выражение неправомерно толкуется здесь как вход в алтарь, тогда как в действительности имеется в виду вход в церковь. Вместе с тем средние алтарные врата могли именоваться на Руси «святыми» или же «райскими» [см.: Срезневский, III, *63, 309*]; последнее наименование отразилось, между прочим, и в румынском языке, где царские врата называются «uşa raiuluĭ».

По указанию Е. Е. Голубинского алтарные двери начинают называться «царскими» в русских церквах «не позднее как со времени митрополита Киприана» [Голубинский, I/2, *198*, примеч.]; одновременно они продолжают именоваться «святыми». В интересующий нас период наименование «царские двери» было общепринятым, и при этом оно, как правило, относилось к входу в алтарь. Исключительный случай, когда данное выражение означает вход в церковь, а не вход в алтарь — иначе говоря, употреблено в греческом, а не в русском значении, — представлен в «Повести о втором браке Василия III» (старшие списки которой относятся к началу XVII в.), где говорится о возможном венчании Василия III на царство: согласно этой повести, Вассиан Патрикеев отговаривает Василия от развода с Соломонией Сабуровой, указывая, что он не сможет войти в церковь; оставаясь же в первом браке, Василий имеет право «ити в царские двери, взем свой царьский скипетр и царскую диадиму, рекше багряницу, и сердоликову крабицу и прапрародителя своего великого князя Владимира Мономаха... шапку, да сести на престоле» [Зимин, 1976, *142*; Бодянский, 1847, *3*]. Подобное словоупотребление становится понятным, если принять предположение о том, что автором данного сочинения был афонский монах [ср. в этой связи: Тихомиров, 1928, *92—93*].

38 Вход в алтарь через царские двери «дозволяется только архиереям, иереям и диаконам, во время богослужения изображающим собою Господа и премирные силы Божии»; по церковному уставу при архиерейском служении «никтоже может внити посреде в царския двери, присутствующу архиерею, разве егда вси входят в малом и великом входе, и по заамвонной молитве» [Н. Никольский, 1907, *77*].

[39] Ср.: «Вследствие рукоположения и миропомазания Императора надо считать чином священным не в смысле вступления в духовную иерархию, ибо он не получает благодати священства, но в смысле особого освящения лица, открывающего ему право на особые преимущества: входить в царские врата и причащаться наряду с священнослужителями; таким образом Царь при священнодействии ставится наряду со священнослужителями выше низшего клира и даже монашества. С этой точки зрения Царская власть является институтом не только государственного, но и церковного права» [Зызыкин, 1924, *174*].

[40] В описании коронации Елизаветы Петровны говорится: «...Ея Императорское Величество соизволила указать, с того же поставленнаго с Императорскими регалиями стола подать Императорскую корону, которую первенствующему яко то вышеупомянутому Новгородскому Архиерею подал Канцлер, а оной поднес Ея Императорскому Величеству на подушке. Ту корону Ея Императорское Величество, приняв от Архиерея с подушки, изволила возложить на свою главу...» [Описание коронации 1742 г., *58*]. Между тем в предварительно составленном церемониале коронации Елизаветы Петровны указывается, что корону возлагает на нее первенствующий архиерей, ср. здесь: «Помянутый же Архиерей корону императорскую благословив и поцеловав приемлет с означеннаго стола, и потом Ея Императорское Величество осенит тою короною, и поднесше оную Ея Величеству к целованию, возложит на главу Ея Величества, глаголя: „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь“» [Церемониал коронации 1742 г., л. 6об.]. Надо полагать, что церемониал коронации Елизаветы Петровны был составлен по образцу предшествующей коронации [ср.: Описание коронации 1730 г., *18*]; соответствующее изменение, таким образом, было внесено уже после его составления.

Возложение императором (императрицей) на себя короны повторяется затем при коронации Екатерины II [см.: Церемониал коронации 1762 г., л. 6об.; Описание коронации 1762 г., *86*] и во всех последующих коронациях.

[41] См.: Церемониал коронации 1797 г., л. 7–8; Описание коронации 1797 г., л. 7–8. Далматик – одежда византийского императора, совершенно сходная по форме с ар-

хиерейским саккосом (но в отличие от саккоса, не украшенная звонцами). Существенно, что на иконах в далматике изображался Иисус Христос как Царь и Великий Архиерей.

При коронации Елизаветы и Екатерины II «порфира или императорская мантия» возлагается архиереем (но по распоряжению императрицы!), что же касается далматика, то он фигурирует только при коронации Павла: Александр I не следует примеру своего отца и не возлагает на себя далматика при коронации [см.: Снегирев, II, *9*].

[42] В описании коронации Павла I читаем: «Потом Его величество соизволил стоя на Троне читать... высочайше утвержденный Акт... По прочтении сего Акта соизволил Его Императорское величество Царскими вратами войтить в олтарь, и положить оный акт на Святом престоле в нарочно устроенный сребрянный ковчег для хранения его во все будущия времена в том же соборе на престоле» [Описание коронации 1797 г., л. 17об., 19]. Любопытно, что в предварительно составленном церемониале коронации Павла эти действия императора не были предусмотрены [см.: Церемониал коронации 1797 г.]: так же, как и в случае коронации Елизаветы, изменения в ритуал возведения на престол были внесены уже после составления церемониала коронации (ср. выше, примеч. 40). Возможно, соответствующее решение было принято во время одной из репетиций, предшествующих коронации [см. о таких репетициях: Головкин, 1905, *144*].

Акт о престолонаследии, зачитанный Павлом после возведения на престол, был написан им вместе с супругой (Марией Федоровной) в 1788 г., то есть еще при жизни Екатерины II. Утверждение, что император российский является главой церкви, несмотря на свой откровенно неканонический характер, вошло затем в Основные Законы [Свод законов, 1892, ст. 42, *10*].

[43] В частности, он, по-видимому, считал себя вправе служить литургию и принимать исповедь и отказался от этого лишь тогда, когда Синод обратил его внимание, что по уставу православной церкви люди, вступившие во второй брак, не могут священнодействовать [см.: Живов и Успенский, 1987/1996, *262–263*; Де Местр и Гривель, 1879, *5, 99–100*; Головкин, 1905, *149*; ср. Порфирий, III, *619*].

В какой-то мере Павел мог участвовать в богослужении и до коронации — после своего воцарения. Так, 4 апреля 1797 г. — накануне коронации — во время причащения своих детей он прислуживал во время литургии, ср.: «Его Императорское Величество Их Высочеств подводил к Святым иконам, а по прочтении причастных молитв изволил Их Высочеств привесть к Святому причащению и при подавании Святых Тайн изволил держать пелену» [Журналы камер-фурьерские на 1797 г., *18*]; обыкновенно все члены императорской семьи причащались в один день, но в этом случае, поскольку Павел и его супруга должны были причаститься после коронации и миропомазания, дети причащались отдельно, а именно накануне коронации). Обращает на себя внимание, однако, тот факт, что Павел в данном случае исполняет обязанности простого церковнослужителя (причетника); это разительно контрастирует с теми претензиями, которые появляются у него после возведения на престол.

44 Очень выразительно в этом смысле и поведение Емельяна Пугачева, где подобные представления выступают как бы в утрированном виде. По воспоминаниям очевидцев, сохранившимся в устном предании, «идя походом из Казани на Пензу, Пугачев взял Алатырь. Прежде всего он велел отрубить голову городничему, а на утро следующего дня согнать народ в собор приносить присягу. Собрался народ, собор переполнен, только посредине дорожка оставлена, царские двери в алтарь отворены. Вошел Пугачев и, не снимая шапки, прошел прямо в алтарь и сел на престол; весь народ как увидел это, так и пал на колени — ясное дело, что истинный царь, тут же все и присягу приняли» [Крылов, 1942, *9*]. Такое поведение было, видимо, типичным для Пугачева; так, по показаниям М. А. Шванвича (Швановича), служившего у самозванца, после взятия Оренбургского форпоста «блиско города Оренбурга, в церкви Георгия Победоносца, Пугачев, при собрании своих разъбойников, садилъся на престол и плакал, говоря притом: „Вод, детушки! уже я не сиживал на престоле двенадцеть лет“. Чему многия толпы его поверили, а другия оскорбились и разсуждали так: естлиб и подлинно он был царь, то не пригоже сидеть ему в церкве на престоле» [Пугачевщина, III, № 103, *214*,

ср. № 175, *330*]. При всей абсурдности поведения Пугачева (которое явно обусловлено двусмысленностью выражений «царские двери» и «престол»), оно обнаруживает определенное сходство с поведением Павла I. И тот и другой проходят в алтарь царскими дверями для утверждения своей власти, и это в конечном счете обусловлено, по-видимому, обрядом поставления на царство.

[45] Соответственно, при вступлении Павла в Успенский собор он был встречен песнопением: «Бог Господь и явися нам... ». [См.: Макарий, 1857, *99*; ср.: Живов и Успенский, 1987/1996, *272–273*.]

[46] Едва ли свидетель коронации Александра мог написать, что тот причащался «наравне со всеми верующими», если он видел, что причащение имело место в алтаре и что монарх причащался по чину священнослужителей.

[47] Мы можем только догадываться о том, что император причащался со лжицы, как это делают миряне, хотя в текстах об этом не говорится. Ввиду беспрецедентности рассматриваемого обряда не исключено, вообще говоря, что он причащался непосредственно из чаши, то есть поглощал все содержимое.

[48] Далматик, как и корона, то есть специфические элементы императорского облачения, несомненно, ассоциировались Павлом с одеждой священнослужителя: если далматик ассоциировался с архиерейским саккосом, то корона ассоциировалась с митрой. Показательно, что перед входом в алтарь через царские двери он всегда облачается в далматик; напротив, в тех случаях, когда он причащается вне алтаря, он далматика не надевает (см. с. 253 наст. изд.). Далматик явно воспринимается при этом как облачение священнослужителя: действительно, в русской церкви священнослужитель без облачения никогда не входит в царские двери (см. соответствующее определение Стоглавого собора 1551 г. [Стоглав, 1890, гл. 10, *97*]).

Для отношения Павла к короне показательно, в частности, описание поведения Павла во время литургии 1 января 1798 г.: «Его Императорское Величество... в продолжении литургии изволил слагать корону неоднократно и обратно надевал» [Журналы камер-фурьерские на 1798 г., *6*]: надо полагать, что Павел снимал с себя корону тогда, когда ар-

хиерею надлежит снимать митру. Уместно отметить в этой связи, что в православной церкви митра понимается (с XI в.) как царское украшение, которое даруется епископу потому, что он в служении изображает Царя Христа [см. Н. Никольский, 1907, *65*; Барсов, 1896, *460*].

Любопытно, что старообрядцы впоследствии могут ставить в вину Николаю I, в частности, то обстоятельство, что Николай «при короновании не надел далматика — одежды священной, в которую облачался его родитель» [А. Титов, 1885–1886, *133*].

[49] До нас дошло еще одно описание причащения императора в этот же день; приведем его для сравнения: «Его Императорское Величество соблаговолил взойти Царскими вратами в алтарь к престолу и Высочайшею своею Особой соизволил взять сосуд с Пречистыми Тайнами, а причастясь оных, отойдя от оных с Коленопреклонением в алтаре принял от духовника антидор, а Теплоту подал Обер-Шенк Загряжской, Умывальницу подавал Гофмаршал Его Превосходительство Александр Львович Нарышкин; по исполнении всего Его Величество вышел с правой стороны из Северных дверей» [Журналы камер-фурьерские на 1798 г., прилож., *45*].

[50] Духовником Павла и Марии Федоровны был Исидор Петрович Петров, протопресвитер московского Благовещенского собора [см. о нем: Здравомыслов, 1902]. Можно предположить, что он имел какое-то отношение к рассматриваемому ритуалу причащения императора.

Отметим в этой связи, что духовник царствующей особы занимал в это время совершенно исключительное положение в церкви, что в ряде случаев находило особое формальное выражение. Так, 28 декабря 1786 г. Екатерина II пожаловала своему духовнику, о. Иоанну Памфилову, митру — награду, доселе неслыханную в белом духовенстве и возбудившую неудовольствие в среде архиереев [см.: Горчаков, 1902, *275*; Знаменский, 1904, *338*; ср.: Платон, 1870, *9, 11*]; это положило начало специфическому для русской церкви явлению митрофорных протоиереев. Духовнику Павла, о. Исидору Петрову, первому было присвоено (19 ноября 1796 г.) звание протопресвитера, и таким образом появляется странное — и, опять-таки, специфическое для русской

церкви — противопоставление протопресвитера и протоиерея [см.: Здравомыслов, 1902, *682–683*]. По традиции, восходящей еще к XV в., духовником государя был протоиерей Благовещенского собора [см.: Снегирев, 1842–1845, *94*; Маясова, 1990, *94*]; эта традиция сохранялась и в императорский период, и таким образом протопресвитер Большого придворного собора в Санкт-Петербурге числился также протопресвитером Благовещенского собора в Москве.

Введение особого звания протопресвитера было столь же беспрецедентным явлением, что и пожалование митрой представителя белого духовенства. В обоих случаях придворный духовник оказывается в исключительном положении, и это свидетельствует о его особой роли в церковной жизни.

[51] В древнейшее время порядок в этом случае был иным: первенствующий по рангу иерарх не сам брал причастие, а получал его от одного из сослуживших ему священнослужителей [см.: Тафт, 1979–1980, *118*; ср. также: Горский и Невоструев, III/1, № 342, *5*].

[52] Такого рода причащение также может именоваться причащением «по чину царскому» [см.: Журналы камер-фурьерские на 1798 г., *354*]. Ср. выше, примеч. 31.

[53] Ср. описание причащения Павла на Рождество 1797 г.: «По явлении же тех Даров, Его Императорское Величество благоволил снять с Себя орден и слушать читанную пред причастием духовником Его Величества молитву, после которой, взошед в Царския двери, изволил с Престола Божия принять с причастием чашу и из оной приобщаться Святых Христовых Таин, а по совершении сего, Его Величеству не выходя из Алтаря поднесли хлеб из находившихся в служении духовенства, теплоту вина Обер-шенк Князь Иван Васильевич Несвицкой, рукомойник с водою Обер-маршал Граф Николай Петрович Шереметев, а блюдо от онаго держал Граф Тизенгаузен, полотенце для утирания подавал Гофмаршал Граф Виельгорский, и когда Его Величество все после причастия учинил и из Царских деверей <sic!> вышел на свое место, тогда Ея Императорское Величество, подойдя к Царским дверям, изволила у оных приобщаться Святых Христовых Таин, которыя и подавал духовник Их Императорских Величеств, а хлеб

и теплоту вина, воду и полотенце принимать изволила от тех же самых персон, которые подавали и Его Величеству» [Журналы камер-фурьерские на 1797 г., *1404–1405*]. Вместе с тем 14 августа 1798 г. Павел, как мы видели, выходит из алтаря северными дверями (см. примеч. 49). Во всех остальных описаниях, имеющихся в нашем распоряжении, нет указания на то, каким образом происходит выход из алтаря.

[54] Ср. описание причащения Павла 9 февраля 1801 г.: «А по вынесении из алтаря Святых Христовых Таин, сошед все с стоявшаго Высочайшими Их Особами места, изволили за Духовником произносить причастную молитву, после которой Его Императорское Величество, быв в мундире, но без долматика и не входя в алтарь, а в самых онаго Царских дверях изволил от Духовника Своего приобщаться Святых Христовых Таин...» [Журналы камер-фурьерские на 1801 г., *132*].

ДРЕВНЕРУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ: ПРОБЛЕМА ЧУВСТВЕННОГО И ДУХОВНОГО ОПЫТА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РАЕ В СЕРЕДИНЕ XIV в.

1. Как известно, в Древней Руси не было богословия как специальной дисциплины; богословие воспринималось главным образом через обряд, через литургию — иначе говоря, было то, что принято называть литургическим богословием. Это не означает, конечно, что богословия не было вообще, но богословские представления не излагались в сколько-нибудь систематической или последовательной форме. То немногое, что мы знаем о богословских или, что то же, философских представлениях древнерусских людей, содержится главным образом в полемических трактатах. В этом — особая ценность таких трактатов: они позволяют реконструировать содержательный мир древнерусской культуры.

Настоящая работа посвящена одному из таких источников, а именно полемике о рае, имевшей место в Северной Руси в середине XIV в.; мы можем судить об этой полемике по посланию новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму, составленному около 1347 г. [см.: ПСРЛ, VI, 1853, *87—89*; ПСРЛ, VII, 1856, *212—214*; ПСРЛ, XXI/2, 1913, *387—390*; ПСРЛ, XXXIX, 1994, *110—111*; Новг. лет., 1879, *224—230*; Буслаев, 1912, *164—171*; Лончакова, 1975, *100—104*; Сбриццоло, 1995, *73—80*; ПЛДР XIV—XV вв., *42—49*][1].

Поводом для этого послания послужили какие-то споры о рае («распря... о ономъ честном раю»), учинив-

шиеся в Твери. Мы знаем об этих спорах только из послания владыки Василия. Таким образом, позиция Василия дана нам непосредственно в тексте, а о позиции Феодора приходится судить по тому, как она изложена в послании Василия.

Послание Василия Калики хорошо известно и неоднократно комментировалось в научной литературе. Тем не менее существо спора остается невыясненным. Исследователи обычно не касаются этой проблемы, сосредоточивая свое внимание на тех или иных специальных вопросах (в частности, на вопросе об источниках). Если же они упоминают о существе полемики, то, как правило, освещают ее неверно: так, полемика Василия и Феодора нередко изображается как спор реалиста и номиналиста или же мистика и рационалиста; поскольку Василий говорит о материальном (чувственном) рае, его оппоненту, Феодору, может приписываться мысль о чисто идейном существовании загробного мира [см., например: Седельников, 1927, *230—231*; Райнов, 1940, *178*; Ю. Лотман, 1965, *210*]; как в позиции Василия, так и в позиции Феодора может усматриваться отражение еретических учений [см.: Панченко, 1987, *95*; Лихачев, 1946, *125*; Рыбаков, 1948, *770*, ср. *650, 774*; Лазарев, 1953, *387*; Казакова и Лурье, 1955, *35—37*; Клибанов, 1960, *138—149*;][2]; и т. п. Со всем этим трудно согласиться, и это заставляет еще раз обратиться к данному тексту. Вместе с тем рассмотрение послания Василия Калики позволяет нам в какой-то мере восстановить специфическое восприятие пространства и времени, то есть основных параметров языка и культуры.

2. Адресат интересующего нас послания, епископ Феодор, насколько можно понять, отрицал существование чувственного, материального рая и учил о «мысленном рае», который находится вне пространственного опыта. Полемизируя с ним, архиепископ Василий настаивает на том, что рай, как и ад, — это не умозрительные образы, но вполне конкретные места, доступные чувственному восприятию, которые в принципе можно достичь, пере-

мещаясь в пространстве. В подтверждение своих слов он ссылается на многочисленные свидетельства новгородских мореплавателей, которые видели ад[3]; вместе с тем он описывает случай, когда новгородцы, потеряв ориентацию и скитаясь по морям, неожиданно приплыли к острову, на котором находился рай[4].

Ср.: «И нынѣ, брате, мнитъ ти ся мысленый рай, но все мыслено мнится видѣниемъ. А еже Христос рече въ Еуангелии о второмъ пришествии, и то ли мыслено скажаете?»; «И егда же приближися преставление Владычици нашея Богородица, ангелъ вравье принесе, вѣтви изъ рая, являя гдѣ Ей быти. А еже рай мысленый есть, то почто видиму вѣтвь сию ангелъ принесе, а не мыслену есть? Апостоли видѣша, множество и невѣрныхъ жидов вѣтвь сю видѣша»[5]; «А что, брате, молвишь: „рай мысленый", ино, брате, такъ то и есть: мысленый и будет, а насаженый <то есть насажденный на Востоке рай> — не погиблъ, и нынѣ есть. На нем же свѣтъ самосиянен̑ъ, а твердь запята есть до горъ тѣхъ раевыхъ» [ПЛДР XIV—XV вв., *44, 46, 48*].

Необходимо подчеркнуть, что Василий Калика вовсе не отрицает существования мысленного рая, но противопоставляет его раю, воспринимаемому чувственным образом, — раю как Эдемскому саду, где были Адам и Ева. Так он говорит о чувственном рае: «...всѣ вѣдаемъ от святаго Писаниа, что насади Богъ рай на въстоцѣ, въ Едемѣ, и введе в онь человѣка, и заповѣда ему, рекъ: „Аще съблюдеши слово мое — живъ будеши, аще ли преступиши — смертью да умреши, в ту же землю поидеши, от нея же взятъ еси" (Быт. II, 8, 15—17; III, 17). И он же преступи заповѣдь Божию, и изгнанъ бысть из рая, и плачася горко, въпия: „О, раю святый! И еже еси мене ради насаженый и Евгы ради затвореный! Помоли тебе сотворшаго и мене създавшаго, да некли твоих цвѣтець насыщуся!". Тѣмъ к нему Спасъ глаголя: „Моего създаниа не хощю погубити, но хощу спасти и в разумъ истины <*по другим спискам:* в разумъ истинный> привести", обѣща ему паки внити в рай» [ПЛДР XIV—XV вв., *42—*

44][6]. Ср. вместе с тем о мысленном рае: «А мысленый рай то и есть, брате, егда вся земля огнемъ искушена <*по другим спискам:* изсушена огнемъ> будеть, по апостольскому словеси: „чаемъ небесъ новыхъ и земли новые, егда истинный свѣтъ, Христосъ, снидеть на землю“ (II Петр. III, 13)... Егда Господь нашь явится съ свѣтлостью <*по другим спискам:* въ свѣтлости> божества своего на земли и силы небесныя двигнутся, ангели престануть отъ дѣлъ своихъ и явять свѣтлость свою сътворенную от Бога, то есть, брате, мысленый рай, егда вся земля просвѣщена будеть свѣтомъ неизреченнымъ, исполнена радости и веселия, якоже апостолъ Павелъ глаголет, егда въсхищенъ бысть до третьяго небеси: „око не видѣ, и ухо не слыше, ни на сердце человѣку не взыде, еже уготова Богъ любящимъ его“ (ср.: II Кор. XII, 2–4). О сем раю мысленомъ Христос рече: „Суть етери от здѣ стоящихъ, иже не имуть вкусити смерти, дондеже узрять царствие Божие, пришедша в силѣ“ (Мф. XVI, 28; Мк. IX, 1; Лк. IX, 27). То суть, брате, видьвьши царствие Божие: Моисѣй и Илья, Петръ, Ияковъ, Иванъ на Фаворьстѣй горѣ; якоже видѣвше ученици его, удариша собою о перстную землю, не могуще видѣти свѣтлости божества его. Не возможно бо его, брате, ни святымъ видѣти, мысленаго рая, въ плоти суще, того ради сие святии видѣвши не могоша стояти, ниць на землю падоша» [ПЛДР XIV–XV вв., *48*; ср.: ПСРЛ, XXXIX, 1994, *111*].

Соответственно, для Василия — так же, как, вероятно, и для Феодора, — мысленное противопоставлено не реальности как таковой, но реальности чувственно воспринимаемой, то есть отраженной в человеческом опыте. Когда земля сгорит — после Второго пришествия и Судного дня, — будет рай нематериальный, бесплотный, непостижимый чувственным образом[7]. Такой рай может быть постигнут лишь в мистическом откровении.

Таким образом, есть и мысленный, и насажденный (материально воспринимаемый) рай, и оба они реальны. Однако, по утверждению Василия Калики, они относятся к разным реальностям: мысленное — это реальность

мистического откровения, чувственное — это реальность чувственного опыта[8].

Отчасти сходная полемика имела место и на Западе. Так, Петр Ломбардский различал три представления о рае: одни понимают рай в чисто духовном смысле, другие в чувственном смысле, наконец, третьи воспринимают его и в том и в другом смысле («Tres enim generales de paradiso sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt»); сам Петр присоединяется к последней точке зрения (Sententiae, II, 17.5 [Минь, PL, CXCII, *686*]; ср. комментарий Бонавентуры [Бонавентура, II, *426—429*]. Ср. также у Григория Синаита: «Ὁ παράδεισος διττός ἐστῖν, αἰσθητὸς καὶ νοητός» [Минь, PG, CL, *1242*] или же в славянском переводе XV в.: «Рай соугоубъ есть, чювьствныи и мысльныи» [ГИМ, Син. 923, л. 40; Седельников, 1937—1938, *170*].

3. Итак, Василий Калика противопоставляет рай, в котором были Адам и Ева и который существует, по его мнению, до сих пор,— раю неизреченному, который ожидается после Второго пришествия и который в принципе недоступен человеческому восприятию; в первом случае рай понимается как конкретное место в воспринимаемом нами пространстве (ср.: «насади Богъ рай на въстоцѣ»), во втором — как идеальный («мысленный») образ, который не поддается локализации и вообще никак не связывается с пространственным опытом.

Как видим, это противопоставление прямо связано с восприятием пространства. Вместе с тем оно определенным образом связано и с восприятием времени.

Мысленный рай — это рай будущего. Чувственный рай — это рай прошлого, созданный в прошлом, то есть в некотором смысле локализованный во времени, подобно тому, как он локализован в пространстве. Это означает, что было время, когда его не было. Вместе с тем он существует и в настоящем, подчеркивает Василий Калика, ибо «вся дѣла Божиа нетлѣнна суть».

Если чувственный рай существует во времени, то мысленный рай находится вне времени: он ожидается тогда, когда «времени уже не будет» (Откр. X, 6). Мысленный рай несомненно существует, но он существует не во времени — точно так же, как Бог пребывает вне времени. Однако люди воспринимают Божественную реальность во времени, и именно в этом смысле мысленный рай принадлежит будущему.

Таким образом, Василий различает рай, связанный с человеческой историей — соотнесенный с человеческим опытом и тем самым в принципе доступный чувственному восприятию (хотя его и не дано видеть людям), — и рай как «царствие Божие», которое невозможно воспринимать чувственным образом (его невозможно видеть «въ плоти суще») и которое предполагает вообще сверхчувственное, мистическое восприятие. Понятия времени и пространства оказываются при этом существенным образом связанными: то, что происходило во времени (в истории), должно находиться в пространстве — постольку, поскольку как время, так и пространство суть категории нашего опыта; между тем мистическое восприятие в принципе не предполагает пространственно-временной локализации воспринимаемых объектов.

У людей есть опыт — это опыт прошлого, опыт человеческой истории. Это чувственный, а не умозрительный опыт. В этом опыте — в этой истории — был рай; он мог быть только чувственным. Там были первые люди — наши предки, Адам и Ева.

Кроме того, существует другой опыт, опыт мистический. Это то, что нас ожидает после Второго пришествия, но, поскольку этого нет в нашем чувственном опыте, наши знания об этом могут быть только умозрительными. Это свет неизреченный, то есть невыразимый — поскольку его нет в опыте. Больше того: его невозможно вынести — и апостолы, как мы знаем, не вынесли Фаворского света.

Итак, чувственный рай — это рай нашего прошлого; мысленный рай — это рай будущего; и это отвечает тому, что прошлое дано нам в опыте, а о будущем мы можем

только догадываться (ср. в этой связи: [Б. Успенский, 1988–1989/1996, *32* сл. – наст. изд., *32* сл.]).

Полемика между Василием и Феодором сводится, собственно, к вопросу о том, что случилось с чувственным раем.

Василий утверждает, что он существует до сих пор: он был в прошлом, и он есть в настоящем. Если он есть и он доступен чувственному восприятию, значит, его можно посетить, и Василий это описывает.

Между тем Феодор учил, что чувственный рай существовал лишь в прошлом и в настоящеее время не существует, ср. обращенные к нему слова Василия Калики: «Слышахъ, брате, что повѣствуеши: рай погиблъ, в немъ же былъ Адам...»; «И ты, брате Феодоре... не смущайся; рай на въстоцѣ не погиблъ, созданный Адама ради. И сими словесы уверися, брате, и весь священный соборъ тако научи и укрѣпи сице мудрствовати...» [ПЛДР XIV–XV вв., *42, 48*][9].

Именно в чувственном, а не в мысленном раю, по утверждению Василия Калики, пребывают святые — в частности, праведный Енох, Илия пророк, Благоразумный Разбойник; сюда же был возвращен Адам после Воскресения и Сошествия во ад; здесь же, наконец, находится и Богоматерь[10]. Василий ничего не говорит о том, что произойдет с чувственным раем после Второго пришествия. Очевидно, однако, что само противопоставление чувственного и мысленного (материального и духовного) потеряет свою актуальность; можно полагать, таким образом, что после Второго пришествия, когда вся земля будет «искушена огнем», этот «насаженный рай» претворится в «рай мысленный», то есть духовный.

Что же касается Феодора, то он полагал, по-видимому, что святые после земной кончины пребывают в духовном раю. Весьма вероятно при этом, что именно вопрос о месте пребывания святых и явился конкретным поводом для полемики.

Нам не дано видеть ни тот ни другой рай, как отмечает Василий Калика, – и новгородские мореплаватели, приплывшие к острову, где находился рай, не смогли его увидеть[11], – но по принципиально разным причинам:

чувственный рай невозможно увидеть потому, что он принадлежит потустороннему миру, куда святые попадают после смерти, мысленный же рай — потому, что он никак не соотносится с чувственным восприятием. Соответственно, чувственный рай не дано видеть простым смертным, но он в принципе доступен восприятию святых, между тем мысленный рай не могут увидеть и святые, «во плоти суще». Василий Калика очень ясно формулирует это различие; так, он говорит о чувственном рае: «То же, брате, не речено Богомъ видѣти человѣкомъ святаго рая, а муки и нынѣ суть на Западѣ»; ср., между тем, о мысленном рае: «Не возможно бо его, брате, ни святымъ видѣти, мысленаго рая, въ плоти суще, того ради сие святии видѣвши не могоша стояти, ниць на землю падоша» [ПЛДР XIV–XV вв., *44, 48*].

4. Итак, есть две реальности — материальная реальность, данная нам в чувственном опыте, и идеальная, духовная реальность, которая постигается лишь через мистическое откровение — не чувствами.

Мы живем в чувственном мире, то есть в мире чувственных образов: ориентация в этом мире, общение с ним осуществляется через органы чувств. В основе этой коммуникации лежит наш чувственный опыт.

Мы будем жить так до Второго пришествия, и это будет конец чувственного мира. Далее будут новое небо и новая земля, о которых говорят Исаия (Ис. LXV, 17–19), Петр (II Петр. III, 13) и Иоанн Богослов (Откр. XXI, 1–5), — то, что дано нам через мистическое откровение (их мистическое откровение!).

Что же касается рая, то рай есть и чувственный, и мысленный. Чувственный рай — это сад, посаженный Богом на земле. Мысленный рай — это новое небо и новая земля, грядущий небесный Иерусалим, который нисходит с неба на землю [ср.: Откр. XXI, 2, 10]. Он может тем или иным образом ассоциироваться с церковью, так как церковь — это то место, где концентрируется мистический опыт, где как бы реализуется мистическое созер-

цание. Напротив, социальные утопии ориентируются на представления о земном, то есть материальном, чувственном рае[12].

Подобное противопоставление прослеживается и в западной христианской традиции. Так, в раннем нидерландском искусстве рай может изображаться на двух ярусах: вверху в виде церкви, внизу в виде сада; такое двухъярусное изображение рая мы находим, например, у Босха в триптихе «Страшного суда» (на левой створке триптиха), а также в знаменитом «Гентском алтаре» Ван Эйка (в открытой позиции алтаря)[13].

Противопоставление чувственного (материального) и мысленного (духовного) рая может соотноситься с противопоставлением Неба и Земли. При таком понимании само противопоставление Неба и Земли относится и к раю, проецируется на рай: существует рай небесный (который недоступен человеческому опыту) и рай земной (характеризуемый отсутствием страдания, представляемый обычно в виде сада). Соответственно, исследователи послания Василия Калики нередко интерпретируют его подобным образом, утверждая, что Василий говорит именно о «земном рае» [см., например: Веселовский, 1891, *93*; Голубинский, II/1, *166*; Артоболевский, 1904—1905, № 15, *176—177*; Седельников, 1927, *230—231*; Казакова и Лурье, 1955, *33, 37*; Клибанов, 1960, *144—145*; Плугин, 1974, *50*; Лончакова, 1975, *88*; Панченко, 1987, *95*].

Послание Василия Калики, вообще говоря, не дает основания для такого рода интерпретации. Правда, он говорит о том, что рай, так же как и ад, в принципе можно достичь, перемещаясь в пространстве, однако само пространственное перемещение очевидным образом приобретает при этом иррациональный характер.

Более того: соотнесение мысленного и чувственного рая с противопоставлением Неба и Земли в принципе нехарактерно для Василия Калики: как кажется, он говорит о другом. Ведь мысленный рай — это новое небо и новая земля, которые придут после того, как в Судный день будут преданы огню нынешние небо и земля[14].

Известно, например, что праведный Енох и Илия-пророк были взяты на небо (Сир. XLIV, 15, XLIX, 16; IV Цар. II, 1, 11; см. также апокрифические книги Еноха и Хождения Агапия в рай), — и вместе с тем, по утверждению Василия, они пребывают именно в Эдемском саду, который был создан Богом для Адама[15]. Представляется, что само противопоставление неба и земли нейтрализуется — теряет свой смысл, — когда речь идет о рае: рай принадлежит одновременно и небу, и земле — поэтому его можно достичь, как перенесясь на небо (что и произошло с Енохом и Илией), так и перемещаясь по земле (как это случилось с новгородскими мореплавателями)[16].

Итак, противопоставление чувственного (материального) и мысленного (духовного) рая в принципе не сводится у Василия Калики к противопоставлению земного и небесного рая: главное для него — это разница между чувственным и мистическим восприятием. Заметим в этой связи, что противопоставление земного и небесного рая само по себе имеет пространственный смысл; между тем противопоставление чувственного и мысленного рая основывается на противопоставлении пространственного и непространственного опыта — того, что локализовано, и того, что вообще не поддается локализации.

Очевидно вместе с тем, что противопоставление чувственного и мысленного рая очень близко к противопоставлению рая земного и рая небесного и легко может осмысляться таким образом. Это, собственно, и произошло с теми исследователями, которые утверждают, что Василий Калика говорит в своем послании о «земном рае». Такое переосмысление очень характерно; оно могло иметь место, по-видимому, и в древнейшее время.

Так, вопрос о том, где находятся души праведных — в раю земном или на небе, — был предметом обсуждения на киевском соборе 1640 г., причем собор не дал окончательного ответа на этот вопрос. Деяния этого собора до нас не дошли, и мы знаем о нем лишь по рассказу униата Касьяна Саковича [см.: Сакович, 1641; перепечатано в РИБ, IV, *21–48*]; рассказ этот имеет полемический ха-

рактер и направлен на обличение схизматиков-православных, и мы не всегда должны понимать его буквально[17]. Не исключено, таким образом, что и на соборе 1640 г. речь могла идти — в той или иной степени — о противопоставлении чувственного и мысленного рая; во всяком случае, предмет обсуждения киевского собора обнаруживает определенную близость к дискуссии, отразившейся в послании Василия Калики.

5. Говоря о древнерусских представлениях о рае, мы приводили некоторые аналогии из западной христианской традиции. Ясно, что сходное понимание восходит к общим источникам восточного и западного христианства.

При всем том необходимо подчеркнуть, что различение чувственного и духовного опыта особенно актуально именно для православного сознания. Оно очень отчетливо проявилось в спорах иконоборцев и иконопочитателей. Напомним, что эти споры и определили сущность православия: не случайно первое воскресенье Великого поста, когда ежегодно подтверждается догмат иконопочитания, именуется «Неделей (или Торжеством) Православия»; в этот же день провозглашалась анафема всем вообще противникам православия — как идолопоклонники олицетворяют противников христианства, так иконоборцы олицетворяют противников православного учения.

Иконоборцы выступали против икон, поскольку, по их мнению, причастие — это подлинная (и единственная!) икона Бога [см.: Геро, 1975, *4—7, 11*, passim; Острогорский, 1928, *48*; [И. Мейендорф, 1974, *44, 50*; П. Мейендорф, 1995, *37—39*; ср.: Манси, XIII, *261—264*][18]. Подобное отношение к причастию в какой-то мере сохраняется в католической церкви[19], что проявляется прежде всего в адорации святых Даров: в католических храмах Дары в виде гостии (то есть освященного и пресуществленного хлеба) выставляются для лицезрения и поклонения — в сущности, как видимый (зрительно воспринимаемый) образ Бога [см.: Леклерк, 1950, *345—347*; Дюмуте, 1927; Райбле, 1908]; точно так же католический

священник во время литургии поднимает гостию, показывая ее верующим и провозглашая: «Вот Агнец Божий» («Ecce Agnus Dei»). Соответствующее отношение к гостии обусловило появление католического праздника Тела Христова (Corpus Christi); не случайно в западном церковном искусстве мы можем встретить изображение Богоматери, держащей гостию вместо Младенца (так называемая «Матерь евхаристии»), или же святого, которому является Христос в виде гостии[20].

С точки же зрения православных (то есть иконопочитателей), причащение — это мистическое, сверхчувственное соединение с Богом, которое в принципе вне чувственного опыта. Поэтому, например, причастие в русской православной церкви немедленно заедается и запивается — с тем, чтобы избежать чувственного восприятия[21]; и православный священник, который при совершении литургии увидит Дары в виде тела или крови, должен прекратить действо — он должен осознать это явление как духовное испытание, но ни в коем случае не воспринимать его как образ истинных Тела и Крови Христовых[22]. Итак, причащение непосредственно связано здесь с мистическим восприятием, которое противопоставлено чувственному опыту. В этом смысле причащение соответствует приобщению к мысленному, духовному раю.

Напротив, икона предполагает именно чувственное — зрительное — восприятие. Икона в принципе изображает то, что было на земле, то, что дано было нам в чувственном опыте. Поэтому, например, возникал вопрос о возможности изображения Бога Отца (которого «никто же виде когда во плоти» и которого вообще, по словам церковного песнопения, «человѣком невозможно видѣти»), так же как и вопрос о допустимости аллегорических изображений [см.: Н. Андреев, 1932; Л. Успенский, 1989, *239* сл., *315* сл.]. Икона вообще возможна постольку, поскольку Бог воплотился в человеческом образе, и именно догмат Боговоплощения — то, что «Слово стало плотью», — был основным аргументом защитников иконопочитания[23].

Таким образом, наличие чувственного и духовного опыта соответствует двум природам Христа — Божественной и человеческой. В свою очередь, халкидонский догмат о двух природах Христа может объяснять представление о том, что есть два рая — мысленный (духовный) и чувственный (материальный). Мы знаем, что Христос родился от Бога Отца «прежде всех век» (Символ веры); и вместе с тем мы знаем, что Он родился от Марии в определенное время и в определенном месте. Таким образом, есть две реальности — духовная и чувственная: одна реальность есть реальность мистического откровения, другая — реальность чувственного опыта; при этом чувственная реальность — в отличие от реальности духовной — локализована в пространстве и времени[24].

Соответствующие представления и нашли отражение в послании Василия Калики.

6. Итак, различение чувственного и духовного опыта чрезвычайно актуально для православного сознания. Вместе с тем представление о чувственном образе сакральной реальности в большой степени присуще русскому религиозному сознанию[25]. Крайне показательно в этом отношении представление о нетленности мощей святых: как известно, нетленность воспринимается у русских как признак святости [см.: Соснин, 1849; В. Васильев, 1893, *128, 138–141, 227–229, 246–247*; Голубинский, 1903, *297–302, 519–524,* ср. *36,* примеч.; Пеетерс, 1914, *415–417*; Ленгоф, 1993][26]; в целом ряде случаев именно нетленность является основной (а иногда даже и единственной) причиной почитания святого — и, напротив, отсутствие нетленности может служить поводом для отказа от почитания[27]. Между тем для греков такое представление нехарактерно[28] — напротив, они могут воспринимать нетленность как признак греховности[29]; предполагается, в частности, что тела умерших, подпавших проклятию (отлученных от церкви), остаются нетленными до тех пор, пока над ними не будет прочитана разрешительная мо-

литва[30]. Соответственно, неразложившийся труп здесь приносят в церковь и читают над ним молитвы [см.: А. Лебедев, 1904, *719—721*, ср. *727*; ср. также: Алмазов, II, *282—287*; Голубинский, I/2, *454—455*; Сергий, 1895, 87, 356—359, 380; Парфений, II, *190*; Мелинос, 1995, *82*; Г. Орлов, 1994, *66—67*, примеч. 1, и *75—77*][31]. Необходимо оговориться, что у греков известны случаи нетленности святого[32], подобно тому, как и у русских известны случаи разложения тела святого[33], однако и то и другое имеет исключительный характер. Существенно, что как греки, так и русские могут судить по мощам (останкам) о святости усопшего — и при этом для русских святость определяется нетленностью, а для греков, как правило, отсутствием плоти на костях[34].

Представление о нетленности как признаке святости прослеживается у русских с древнейших времен: уже первые (по времени канонизации) русские святые — Борис и Глеб — обнаруживают нетленность [см: Абрамович, 1916, *17, 21, 43, 48, 54*]. Равным образом в «Речи философа» из «Повести временных лет» сообщается, что тело Авеля оставалось нетленным («и не съгни тѣло его» [ПСРЛ, I/1, 1926, *90*]), что может объясняться ассоциацией с Авелем Бориса и Глеба. В дальнейшем сохранность мощей в Киево-Печерском, а затем и в Псково-Печерском монастыре, несомненно, способствовала особому отношению к этим монастырям[35].

Независимо от происхождения данной традиции надо полагать, что она была поддержана практикой иконопочитания: в обоих случаях имеет место зрительное восприятие облика святого — тела святых после преставления уподобляются иконному облику[36]. Характерно в этом смысле, что иконоборцы могли выступать против почитания мощей, подобно тому как они выступали и против почитания икон[37]. В свою очередь, изображения святых на русских иконах могут в той или иной степени отражать представление о нетленном образе святого: облик святого на иконном изображении может разительно напоминать мощи[38].

Вместе с тем представление о нетленности святых может быть определенным образом связано с представлением о чувственном рае. Ведь если есть рай, доступный чувственному восприятию, то и обитатели этого рая — святые — тоже должны соответствовать нашему чувственному опыту: при посещении рая мы должны увидеть их в том виде, в котором они были до своего преставления.

Сходным образом, как кажется, может объясняться и народное представление об особых царских знаках, будто бы имеющихся на теле царя и свидетельствующих о его богоизбранности [см.: Б. Успенский, 1982/1996, *148—149* — наст. изд., *156—157*]. В самом деле, это представление непосредственно связано с сакрализацией царской власти, с представлением о святости царя [см.: Живов и Успенский, 1987/1996]; тем самым соответствующие знаки выступают как физический — чувственно воспринимаемый — признак святости. Уместно отметить в этой связи, что отношение к царю в какой-то мере напоминает вообще отношение к иконе: царь может восприниматься как видимый образ Бога[39], и, соответственно, сакрализация царя может основываться — в тех или иных моментах — именно на практике иконопочитания[40].

Наконец, ближайшею параллель к полемике о чувственном и мысленном рае представляют старообрядческие споры о чувственном и духовном Антихристе [см.: П. Смирнов, 1898, *8, 11, 19, 20* сл., *29* сл., *34—45, 019—034*; П. Смирнов, 1909а]. Споры эти ведутся по сей день, свидетельствуя об актуальности для русского религиозного сознания той проблематики, которая обсуждается в послании Василия Калики.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Послание Василия Калики цитируется в дальнейшем по изд.: ПЛДР XIV—XV вв. Мы не соблюдаем, однако, пунктуацию данного издания и в ряде случаев исправляем явные грамматические ошибки.

[2] При этом Василий Калика с равным успехом может рассматриваться и как представитель исихазма, и как выразитель народно-бытового православия. Так, по мнению А. Д. Седельникова, в рассуждениях Василия Калики отразилось учение Григория Паламы о Фаворском свете [см.: Седельников, 1927, *231*, примеч. 2; Седельников, 1937—1938, *167* сл.; также: Клибанов, 1960, *141—144*; Прохоров, 1968, *103*; Попов и Рындина, 1979, *26—27*]; ср., однако, возражения И. Мейендорфа [И. Мейендорф, 1981, *127*]. Напротив, А. М. Панченко видит в Василии Калике носителя «наивно-реалистической народной веры, для которой характерно пристрастие к земной жизни» и которая «адаптировала многие языческие представления, в частности о потустороннем мире», то есть по существу представителя двоеверия [см.: Панченко, 1987, *95*].

[3] Ср.: «...а муки и нынѣ суть на запади. Много дѣтей моихъ, новогородцевъ, видоки тому: на Дышущемь мори червь неусыпающий, и скрежеть зубный, и рѣка молненая Моргъ, и что вода входить въ преисподняя и паки исходить трижды днемь. И та вся мѣста мучимая не погибоша, а мѣсто се святое како погибе, повѣжь ми, брате, в немъ же есть и пречистая Богородица, и множество святыхъ, еже по въскресении Господни явишася и многимъ въ Иерусалимѣ и паки внидоша в рай?» [ПЛДР XIV—XV вв., *44*]; ср. в этой связи: Н. Петров, 1872, *51—56*; Веселовский, 1891, *101—104*; Б. Успенский, 1982, *58*].

[4] «И то мѣсто святаго рая находилъ Моиславъ Новгородець и сынъ его Ияковъ; а всѣх ихъ было три юмы <ладьи>, и одина отъ нихъ погибла, много блудивъ, а двѣ ихъ потомъ долго носило море вѣтромъ, и принесло ихъ к высокымъ горамъ. И видѣша на горѣ той написанъ Дѣисусъ лазоремъ чюднымъ и велми издивленъ паче мѣры, яко не человѣчьскыма рукама творенъ, но Божиею благодатью. И свѣтъ бысть въ мѣстѣ томъ самосиянenъ, яко не мощи человѣку исповѣдати. И пребыша долго время на мѣстѣ томъ, а солнца не видѣша, но свѣтъ бысть многочастный, свѣтлуяся паче солнца. А на горахъ тѣхъ ликованиа многа слышахуть, и веселия гласы поюща... А тѣхъ, брате, мужей и нынѣча дѣти и внучата добры здоровы» [ПЛДР XIV—XV вв., *46—48*].

Ср. типологически аналогичный мотив в ирландской саге «Плавание Брана, сына Фебала» [см.: Мейер и Натт, 1895–1897], а также в ирландской легенде о плавании св. Брендана [см.: Шредер, 1871], которое было известно на Руси [см.: Серебрянский, 1908, *528*; Седельников, 1927, *233*, примеч. 1]. Вообще о мотиве посещения рая в западной литературе см.: [Ар. Граф, I, *73–126, 175–193*; Райт, 1965, *261–265*, ср. *71–72*; Пэтч, 1970, *134–174*; А. Веселовский, 1891, *93* сл.; Гуревич, 1977, *6* сл.]; относительно расположения рая в пределах географического пространства см. также: [Ар. Граф, I, *1–238*; Ар. Граф, 1878; Кимбль, 1968, *24–25, 31, 130, 184–185, 194, 198–199, 218, 243–244*; Боас, 1948, *154–174*; Коли, 1897; Истинг, 1986; Уоттс, 1992; ср.: Гардинер, 1993].

[5] Василий Калика цитирует здесь апокрифическое слово о успении Богородицы, приписываемое Иоанну, архиепископу Солунскому, где рассказывается о том, как ангел, сообщивший Богородице о скором ее преставлении, приносит ей пальмовую ветвь из рая [см. изд.: А. Попов, 1880, *46*]. Слово Иоанна Солунского о успении Богородицы читается в минейных Торжественниках [см.: Черторицкая, 1979, *19*], откуда оно и могло быть известно Василию.

[6] Представления Василия Калики о существовании рая, где были Адам и Ева, могут непосредственно восходить к сказанию о Макарии Римском, на которое Василий ссылается в своем сочинении: «а святый Макарии за 20 поприщь жилъ от святаго рая» [ПЛДР XIV–XV вв., *44*]. Ср. в сказании о Макарии: «И рече ми: от сего мѣста есть поприщь 20 идѣже еста 2 града єдинъ желѣзенъ, а другой мѣдянъ; да за тѣми градома рай Божий идѣже былъ первое Адамъ съ Евгою; на въстокъ солнца за раем да ту небо прилежитъ» [Тихонравов, II, *64, 73*; Кушелев-Безбородко, III, *139*]; об острове, где жили Адам и Ева, говорится также и в «Александрии» [см.: А. Веселовский, 1886, *267–268*; ср. также: Буслаев, 1912, *166–167*, примеч. 3–4].

Плач Адама и обращение к нему Господа представляют собой цитату из стихиры, которая поется перед Великим постом — на стиховне недели Сыропустной [см.: Триодь постная, I, л. 70]. Мнение о том, что это место в послании Василия Калики восходит к духовному стиху, высказанное А. Н. Веселовским и повторенное затем рядом

других исследователей [см.: А. Веселовский, 1872, *683*; Рыбаков, 1948, *769—770*; Лазарев, 1953, *387*; Лончакова, 1975, *87*], является ошибочным.

[7] Вместе с тем само Второе пришествие, согласно Василию, будет воспринято чувственным образом. Ср.: «А еже Христос рече въ Еуангелии о второмъ пришествии, и то ли мыслено сказаете? Сущим одесную себе речеть: „Приидѣте, благословении отца моего, наслѣдуйте уготованое вам царствие прежде сложениа миру“. И сущим ошуюю себе речеть: „Отъидите от мене, проклятии, въ огнь вѣчный, уготованый диаволу и аггеломъ его“» [ПЛДР XIV—XV вв., *44*]. Представления Василия Калики о Втором пришествии восходят, по-видимому, ко Второму посланию Петра (II Петр. III, 7—13; ср.: Откр. XX, 9—15, XXI, 1 сл.); соответствующее место из Второго послания Петра оказало вообще большое влияние на эсхатологические представления как в Византии, как и на Руси, обусловив ожидание конца света в 1492 г. — по истечении седьмой тысячи лет от сотворения мира [см.: Б. Успенский, 1996а, *466—467* — наст. изд., *92—93*].

[8] Для интерпретации выражения «мысленный рай» показательно употребление слова «мысленный» в литургических текстах. Так, в древнем чине проскомидии читаем: «Кадило приносимъ прѣдъ тя Ги Бе нашь въ воню благоосухания. еже приимъ влдко на стыи свои пренбсныи мысльныи олтарь» [ГИМ, Син. 605, л. 9—9об., XII в.], «Кадило приносимъ предъ тя Ги Бе нашь въ воню благоуханія. еже приносимъ влдко на стмь пренбснѣмь мысльнѣмь твоемь олтари» [РНБ, собр. Петерб. дух. акад., (№ 518, л. 18об., XII в.], «Ги Бже нашь. в семь вторемь олтари явис намъ въ стмъ твоемь и мыслѣнѣмь Сионѣ» [РНБ, собр. Петерб. дух. акад., № 524, л. 26—26об., XIII в.], «Да боудемъ достоини приносити тебѣ словесную сию ї бескровьную жертву... юже прїимъ въ стыи ї пренбсныи и мыслиныи твоѝ жертвеникъ» [РНБ, Соф. 525, л. 18—18об., XIII в.]; и т. п. [см.: Муретов, 1897, *5, 8, 37*; Муретов, 1895, *60, 63, 94*; М. Орлов, 1909, *149—150*]. Очевидно, что мысленное здесь не противопоставлено реальности как таковой, но означает именно духовную реальность.

[9] В. Н. Татищев приписывает аналогичные воззрения другому тверскому епископу, а именно епископу Андрею

(выступившему против митрополита Петра). Ср.: «Того же лета <1313 г.> явися в Новегороде еретик протопоп новогородский, к нему же присташа мнозии от причета церковнаго и миряня, и епископ тверский Андрей помогаша има, глаголя: се яко рай на земли погибе, и святый ангельский монашеский чин ругаху, безбожным учением бесовским имяноваху, и мнози от инок изъшедше оженихуся» [Татищев, IV, *92—93*]. По всей видимости, здесь спутаны разные исторические лица и события; очень вероятно, что одним из источников Татищева было послание Василия Калики [см.: Голубинский, II/1, *111—112*, примеч. 4; Седельников, 1927, *231*, примеч. 1].

[10] Так, говоря именно о рае, насажденном Богом на востоке, Василий пишет: «А се, брате, в Прилозѣ <то есть в Прологе> всѣмъ явлено есть, в чюдесѣхъ святаго архангела Михаила, что възмяи праведнаго Еноха, посади его въ честномъ раю. А се Илия святый и въ раи же сѣдить, находилъ его Агапей святый и часть хлеба взяль... Мѣсто се святое... в немь же есть и пречистая Богородица, и множество святых, еже по въскресении Господни явишася многимъ въ Иерусалимѣ и паки внидоша в рай... И се, брате, въ „Блаженнѣхъ“ <то есть в тропарях, поющихся на литургии после евангельских чтений о райском блаженстве> молвитъ: „Снѣди ради древняя изведе из рая врагъ Адама, крестом же разбойника Христосъ в онь введе“. И егда же приближися преставление Владычици нашея Богородица, ангелъ вравье принесе, вѣтви изъ рая, являя гдѣ Ей быти. А еже рай мысленый есть, то почто видиму вѣтвь сию ангелъ принесе, а не мыслену есть?.. Хѣрувиму повелѣ <Бог> хранити врата едемьская, а по въскресении своем повелѣ Адаму въ рай внити и множество святых с нимъ» [ПЛДР XIV—XV вв., *44, 46*].

Помимо слова Иоанна Солунского о успении Богородицы (см. выше, примеч. 5), Василий Калика цитирует здесь апокрифическое сказание о хождении Агапия в рай (которое читается в Прологе под 11 сентября [ср.: Усп. сб., *466—473*]; согласно этому рассказу Агапий получает в раю хлеб от Илии пророка и выносит его из рая.

[11] Мы находим у Василия Калики яркое описание того, как новгородцы попытались заглянуть в рай и что из этого

вышло. Ср.: «И пребыша долго время на мѣстѣ томъ, а солнца не видѣша, но свѣтъ бысть многочастный, свѣтлуяся паче солнца. А на горах тѣхъ ликованиа многа слышахуть, и веселия гласы поюща. И повелѣша единому другу своему взыти по шеглѣ на гору ту, видѣти свѣт-отъ и ликованныя гласы; и бысть, яко взиде на гору ту, и абие въсплеснувъ руками, и засмѣяся, и побѣже от друговъ своих к сущему гласу. Они же вельми удивльлешеся, и другаго послаша, запрѣтивъ ему, да обратився скажет имъ, что есть бывшее на горѣ. И той тако же сътвори, нимала възвратися къ своим, но с великою радостию побѣже от них. Они же страха исполнишася, и нача размышляти в себѣ, глаголюще: „Аще ли смерть случится, но вѣдѣли быхомъ свѣтлость мѣста сего". И послаша третиаго на гору, привязавъ ужищи за ногу ему. И тако же и тотъ въсхоте сътворити: въсплескавъ радостно и побѣже, в радости забывъ ужища на нозѣ своей. Они же здернуша его ужищомъ, и томъ часу обрѣтеся мертвъ. Они же побѣгоша вспять, не дано есть имъ дале того видѣти, свѣтлости тое неизреченныи, и веселия, и ликования тамо слышащаго» [ПЛДР XIV—XV вв., *48*].

[12] Равным образом представления о материальном и духовном рае могут оправдывать сосуществование Церкви и Империи (см., например, у Данте — «Монархия», III, XVI, 7; [ср.: Канторович, 1951]).

[13] Комментируя эти изображения, современный исследователь пишет: «Clearly this two-level image of Paradise is based on the text of Revelation 21: 1 (related to Isaiah 65: 17 and 66: 22), the classical description of the celestial vision in which the author tells us that he saw a new heaven and a new earth, for the first earth had passed away. The highest heaven is traditionally represented in the architectural form, while the celestial abode of the elect is often depicted as a park-line garden similar to the terrestrial Eden. What we see in the wing by Bosch is obviously a „heavenly sky" and a „heavenly earth", the first represented as a celestial architecture, the second as a paradisial landscape» [Филип, 1971, *57—58*].

[14] Ср.: «А нынешние небеса и земля... сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков... Придет же день Господень как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все

дела на ней сгорят... Впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (II Петр. III, 7, 10, 13).

[15] Василий Калика цитирует книгу Еноха по Прологу, где говорится, что архангел Михаил «показа свою славу на земли, въземъ от нея божественаго Еноха и пренесе на мѣсто честнаго рая» [см.: Соколов, 1910, *122* второй пагинации]. Вместе с тем Василий цитирует Хождение Агапия — также вошедшее в Пролог, — где рассказывается о встрече в раю с Илией пророком, который говорит Агапию: «Азъ есмь Илия Тезвитѣнинъ, его же възнесоша колесниця огньны и кони огньни, и Господь благослови мя подъ небесьмь. И съниде и посади мя сьде и сьде живу до втораго пришьствия Господня» [Усп. сб., *471*]; ср. выше, примеч. 10.

[16] В 1648 г. группа сибирских крестьян решила спускаться вниз по Оби, заявив, что они «поедут к Со<л>нцевой матери», то есть в рай [см.: Чистякова, 1973, *77*; Н. Покровский, 1989, *46*, *85*]. «Солнцева мать» выступает в русских поверьях как вещая пряха, которая на золотой прялке прядет золотую кудель; она обитает там, куда скрывается на ночь солнце, то есть на небе [см.: Афанасьев, I, *111, 177, 180*; Афанасьев, II, *40—41*; Афанасьев, III, *390*]; надо полагать, таким образом, что эти крестьяне рассчитывали попасть на небо. Ср. в этой связи: [Б. Успенский, 1996б, *382—383* и *407*, примеч. 8].

[17] Вот что говорит Сакович: «...Разве это не громадное заблуждение, что схизматические митрополиты, владыки и попы доселе не знают, что такое форма евхаристии, и отсылают за справкою об этом, а равно и по вопросу о том, находятся ли души святых на небе или в земном рае, и о прочем, к цареградскому патриарху, турко-гречину» («Boć to zaprawdę gruby błąd u schismatickich metropolitow, władykow i popow dotąd niewiedźieć o formie eucharistiey! i appellatię o tym, iako też y o duszach świętych, ieśli są w niebie czyli w ziemnym raiu, i o inszych do patryarchu Carygrodzkiego Turkogrzeczyna podnośić»); далее описывается заседание 10 сентября: «Потом опять вернулись к чтению катехизиса о душах праведных, что они хотя и в небе, в руках Божиих и в царстве небесном, но в состоянии еще несовершенном» («A potym obrocili się do czytania kathechismu — o

duszach sprawiedliwych, że są w niebe w rękach Bożych i w krolestwie, iednak bez doskonałośći»); и затем заседание 11 сентября: «На утреннем собрании отец Исакий [епископ Луцкий] говорил о том, где находятся души праведных, и указывал, что они должны быть в земном раю, а его милость отец митрополит [Петр Могила] утверждал, что — в небе. После долгого спора решили послать об этом к Константинопольскому патриарху для разъяснения» («Na poranney schadzce mowa była z oycem Isakim około dusz sprawiedliwych, gdzie są. Ociec Izaki ukazował ie bydż w raiu ziemnym; a i. m. ociec metropolita — w niebie. A po długiey controwersiey, appellacyą o to wytoczyli do patryarchy Konstantinopolskiego»). [См.: РИБ, IV, *23–24, 29–30, 31–32.*]

[18] Иконоборческое понимание «иконы» принципиально отличается от понимания иконопочитателей, но необходимо иметь в виду, что православное понимание иконы (основывающееся на сущностном различии образа и архетипа) было в конечном итоге разработано именно в процессе споров с иконоборцами.

Представление иконоборцев о Евхаристии как о единственно приемлемом образе Христа опирается, по-видимому, на определенную традицию [см.: И. Мейендорф, 1974, *44*; Геро, 1975].

[19] В известном смысле католическая церковь продолжает вообще традицию, восходящую к иконоборческой идеологии. Такого рода тенденции восходят к эпохе Карла Великого, деятельность которого в значительной мере определила догматические расхождения западной и восточной церкви,— именно по его инициативе в западной церкви был отвергнут догмат иконопочитания и изменен Символ веры через добавление Filioque [см.: Зеелигер, 1926, *616, 624*; Розеншток и Виттиг, II, *461* сл.; Классен, 1968, *561–562, 605–606*; Геро, 1973, *9*, passim]. Полемике с Седьмым вселенским собором (Вторым никейским собором 787 г.), утвердившим догмат иконопочитания, специально посвящены так называемые «Libri Carolini» (790–793 гг.), написанные от имени Карла и, видимо, при его непосредственном: участии; эта полемика была в какой-то мере обусловлена филологическим недоразумением, поскольку в латинском переводе актов Седьмого вселенского собора, имевшемся в распоряже-

нии Карла и его сотрудников, не различались слова λατρεία и προσκύνεσις; применительно к иконам — оба слова были переведены как *adoratio* [ср. в этой связи: Геро, 1973, *10*; И. Мейендорф, 1974, *46*]; постановления Седьмого вселенского собора были вслед за тем отвергнуты Франкфуртским собором (794 г.), созванным Карлом. Между тем ранее римская церковь поддерживала иконопочитание; нельзя не отметить при этом, что вмешательство монарха в дела церкви также отвечало идеологии иконоборцев.

В отличие от иконоборцев, римско-католическая церковь никогда не отвергала сакральных изображений, однако она не усвоила того отношения к иконам, которое присуще православному сознанию. Хотя Седьмой вселенский собор, так же как и Константинопольский собор 843 г., установивший празднование Торжества Православия и анафемствовавший иконоборцев, и были признаны римской церковью, она не приписывает иконопочитанию догматического значения; «римская церковь, хотя и признала Седьмой вселенский собор, фактически осталась на позициях Франкфуртского собора, и если для православных икона является языком церкви, выражением Божественного Откровения и необходимой составной частью богослужения, то в римской церкви она такого значения не имеет» [Л. Успенский, 1989, *109*, ср. *168*]. Именно в восточном христианстве почитание икон связано с богословием воплощения (ср. ниже, примеч. 23) — между тем для западного христианства такая связь нехарактерна.

Так сложными ходами истории византийская полемика иконоборцев и иконопочитателей отразилась на Западе — как бы в косом преломлении лучей,— способствуя в конечном счете размежеванию западной и восточной христианской традиции. Конкретные пути и причины влияния иконоборческой идеологии на западную церковь должны составить предмет специального исследования.

[20] Ср., например, популярные изображения Паскуале Байлона (Pasquale Baylon), испанского святого XVI в.

[21] Этот обычай фиксируется уже в «Вопрошаниях Кирика, Саввы и Ильи» (XII в.) [см.: Голубинский, I/2, *365*; ср.: РИБ, VI, № 2, *53*; С. Смирнов, 1913, прилож., № 1, *21*]. Относительно позднейшей практики см., например: [Срезневский, III, *1189*; Булгаков, 1913, *800, 1139*].

В современной греческой практике принято заедать причастие, но его не обязательно запивают. Русская традиция, по-видимому, является в данном случае более архаичной.

[22] В «Известии учительном...», которое помещается в Служебниках, говорится: «Аще по освящении хлѣба или вина покажется чудо, сиесть, видъ хлѣба въ видѣ плоти, или отрочате, вино же в видѣ крове, и аще паки не пременится сей видъ, сиесть, аще не паки явится видъ хлѣба, или вина, но сице непременно пребудеть, никакоже иерей да причастится: ибо не суть сия тѣло и кровь Христова, но точию чудо от Бога, невѣрства или иныя ради вины явлено» [Служебник, 1958, л. 242—242об.].

Характерно в этом же смысле, что православная церковь не признает стигматов как духовного явления: православное сознание трактует их как соблазн, как недопустимое смешение чувственного и мистического опыта.

[23] См. у Иоанна Дамаскина: «Смело изображаю Бога невидимого — не как невидимого, но как сделавшегося ради нас видимым через участие в плоти и крови. Не невидимое его Божество изображаю, но посредством образа выражаю плоть Божию, которая была видима» (Первое слово в защиту икон, IV [Минь, PG, XCIV, *1235—1236*]). Или еще: «Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства своей природы, сущий в образе Божием, — когда Он примет зрак раба и смирится в нем до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания — Того, кто допустил, чтобы его видели» (Первое слово в защиту икон, VIII [Минь, PG, XCIV, *1237—1240*; ср.: Третье слово в защиту икон, VIII [Минь, PG, XCIV, *1328—1330*]). См. в этой связи: [Острогорский, 1927; Флоровский, 1933, *247—254*; И. Мейендорф, 1974, *44—50*].

[24] Мотивируя недопустимость иконного изображения чисто духовной реальности, Большой московский собор 1667 г. говорит о рождении Христа от Бога Отца: «то рождение не плотьское: но неизреченно и непостижимо бысть... И тое преждевѣчное рождение единороднаго Сына от Отца, умомъ точию подобает намъ разумѣти, а писати во образѣхъ отнюдь не подобает и невозможно» [Деяния 1666—1667 гг., л. 22об. — 23 четвертой фолиации].

25 Отметим в этой связи, что практика иконопочитания, столь важная для нашей темы, получает на Руси дальнейшее развитие: в некоторых случаях иконопочитание проявляется здесь более выразительно, чем у греков. Так, русские, в отличие от греков, могут почитать иконы наряду со святыми: некоторые (чудотворные) иконы имеют особый день празднования в календаре, им полагается отдельная служба и к ним могут молитвенно обращаться — в подобных случаях имеет место как бы непосредственная ассоциация иконы и того, кто на ней изображен.

26 О святых, обнаруживших нетленность, см.: [Барсуков, 1882, *68, 94, 107, 112, 134, 135, 146, 149, 152, 172, 178, 179, 202, 213, 220, 223, 227, 266, 287, 310–311, 318, 346, 359, 386, 390, 407, 436, 467, 476, 550, 551, 552, 557, 565, 577–578, 606*].

27 Так, например, Прокопий Усьянский почитался святым только потому, что тело его было обнаружено нетленным [см.: М. Толстой, 1887, *147*, ср. еще *48*]; и напротив, позднее празднование ему было прекращено на том основании, что при освидетельствовании мощей «не оказалось многих на теле сего почитаемаго за святаго частей» [см.: Голубинский, 1903, *200*, ср. еще в этой связи *301–302*, примеч., *430–432, 448, 455* сл.].

Соответствующие представления оказались важным фактором в политической борьбе Смутного времени. Ср. запись в дневнике Марины Мнишек: «Привезли в Москве мертвое тело, сделав вид, что это тело Дмитрия, которого Борис в двухлетнем возрасте приказал убить два десятка лет назад. А здесь был свежий труп» [Марина Мнишек, 1995, *66*].

28 Вопрос о нетленности мощей стал предметом обсуждения на Большом московском соборе 1667 г., несомненно, по инициативе восточных патриархов, которые не разделяли этого убеждения [см.: Деяния 1666–1667 гг., л. 8–8об. четвертой фолиации; Субботин, II, *222–223*]. Характерны также возражения серба Пахомия Логофета против русского взгляда на нетленность в слове на перенесение мощей митрополита Петра в 1472 г.: «А в слове том написа, — говорит о Пахомии летописец, — яко в теле обрели чудотворца, неверия ради людскаго, занеже кой толко не в теле ле-

жит, тот у них не свят; а того не помянут, яко кости наги источают исцеления» [ПСРЛ, VI, 1853, *195–196*; ПСРЛ, XX/1, 1910, *298*; Яблонский, 1908, *139*]. Пахомий пришел на Русь с Афона — таким образом, его взгляд на нетленность может отражать как сербские, так и греческие представления.

[29] В греческих записках из канцелярии митрополита Феогноста (1330 г.) мы читаем: «Тела отлученных не разлагаются, так как отлучаются от Бога иереем и стихии не смеют принять его <отлученного>. Тела же святых <разлагаются>, так как мир прежде был неиспорчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некоторый залог ожидающей их славы» [Приселков и Фасмер, 1916, *53*]. Здесь проявляются, по-видимому, архаические представления об антитетической соотнесенности потустороннего и посюстороннего мира: потусторонний мир мыслится как мир с противоположными (перевернутыми) связями по отношению к миру посюстороннему, и, соответственно, то, что подлежит разложению в этом мире, будет восстановлено на том свете, и наоборот [см.: Б. Успенский, 1985/1996]. Вместе с тем — на другом уровне — здесь проявляется представление о плотском как о *греховном*, восходящее к дуалистическому представлению о человеческой природе: освобождение от плоти может пониматься, по всей вероятности, именно как освобождение от плотского, т. е. греховного начала (характерно в этом смысле, что святость у греков предполагает исчезновение плоти, но не истление костей, см. ниже, примеч. 34). Связь плотского с греховным и противопоставленность его духовному началу прослеживается в самых разных языках, ассоциирующих себя с христианским культом, — в частности, в греческом, так же как и в латыни. Необходимо отметить в то же время, что корень со значением «плоть» имеет в этих языках амбивалентный смысл: мы говорим, например, о плотском, то есть греховном начале (ср. греч. σαρκικός, лат. *carnalis*) и вместе с тем о воплощении (ср. греч. ἐνσάρκωσις, лат. *incarnatio*). Различные возможности осмысления и отразились в разных культурных традициях.

Греческие представления о нетленности, противоположные русским, отразились, возможно, в Житии Кирилла

(Константина) Философа, ср. описание похорон Кирилла: «когда... хотели положить его в могилу, сказали епископы: „Выньте гвозди из раки, посмотрим, цел ли он и не взята ли какая-нибудь часть его". И много трудились, и не могли по Божьей воле вынуть гвозди из раки» [см. изд.: Флоря, 1981, *92*]. Предполагая святость Кирилла, епископы, по-видимому, хотели воочию убедиться в этом: отсутствие той или иной части было бы воспринято именно как признак святости.

[30] [См.: Алмазов, 1912, *53—54*]; этот вопрос специально обсуждает Пантелеймон Лигарид (будущий Паисий Лигарид, митрополит газский) в письме ко Льву Алляцию 1648—1651 гг. [см.: Пападопул, 1697, *245—246*; Лавровский, 1889, *719*].

В Требнике Петра Могилы 1646 г. в статье «Наказание о власти архиереом от Христа Бога еже вязати и решати данной...» говорится: «Егда святейшии патриархове и прочии архиереи, властию сею, от Христа им данною, кого от непокаятелных беззаконник свяжут и от церкве отлучат, сицеваго отлученнаго и духовне связанного тело по смерти не растлевает, ниже раздрушается, но окамененное, надменное же яко тимпан, черное яко угль и в всем цело пребывает» [Требник Петра Могилы, 1646, *720*]. Соответствующий взгляд на нетленность отразился в тексте анафематствования Сильвестра Медведева, произнесенного московским собором во главе с патриархом Иоакимом около 1690 г. [АИ, V, № 194, *341*; Б. Успенский, 2000, *303*, примеч. 20 — наст. изд., *391*, примеч. 20].

[31] Ср. аналогичную молитву в сербском требнике XV в.: ГИМ, Син. 307, л. 262об. [см.: Горский и Невоструев, III/1, № 374, *186—187*].

[32] См.: Голубинский, 1903, *36*, примеч., 540; Живов, 1994, *54—55*. В дополнение к указанным здесь примерам сошлемся еще на Даниила Стилита, святого V в. [см.: Фестюжьер, 1961, *163*; Дейвс и Бейнс, 1948, *69*] и Феодору Солунскую, святую IX в. [см.: Ван Ворст, 1913; Ленгоф, 1993, *255*]; ср. также рассказ о монахах, пострадавших за иконопочитание в IX в. при императоре Феофиле, у Продолжателя Феофана (1992, 47). Кипрскому епископу Анфимию было видение апостола Варнавы, который указал ему место,

где хранится его «целое тело» (τὸ πᾶν σῶμα); обнаружение нетленных мощей апостола явилось основанием для учреждения в 488 г. кипрской автокефалии, см. Похвальное слово Варнаве, составленное между 530 и 566 гг. иноком Александром [Ван Дён, 1993, *111—122*], и затем Житие Варфоломея и Варнавы в Менологии императора Михаила IV [Ван Дён, 1993, *134—135*]; пользуемся случаем, чтобы поблагодарить д-ра Клавдию Рапп (Claudia Rapp) из Калифорнийского университета, любезно сообщившую нам некоторые из этих случаев.

При этом нетленность у греков в принципе не препятствует захоронению и может указывать, напротив, как раз на необходимость захоронения; таким образом, нетленное тело святого не является в этих случаях объектом постоянного поклонения (как это имеет место у русских [ср.: Голубинский, 1903, *522* сл.]).

Восприятие нетленности как знака святости встречается у греков достаточно редко и, как кажется, связано с особыми обстоятельствами. Так, нетленность мощей патриарха Арсения (1254—1260, 1261—1265), отлучившего от церкви императора Михаила VIII Палеолога и затем смещенного с кафедры (что привело к расколу в константинопольской церкви), обусловила особое отношение к этому феномену среди его почитателей. Культ патриарха Арсения (и непосредственно связанный с этим вопрос о нетленности мощей) оказался особенно актуальным для противников унии с католиками — как после Лионской унии (1274 г.), заключенной при Михаиле VIII, так и после Флорентийской унии (1439 г.). После смерти Михаила VIII и отказа от Лионской унии мощи Арсения были перенесены (в 1284 г.) в константинопольский Софийский собор [см.: Пахимер, I, *289*; Маджеска, 1973, *84*]. Филофей, митрополит Селимбрийский (1389 г.) в похвале патриарху Арсению противопоставляет нетленные мощи патриарха раздутому трупу Михаила VIII, безобразный вид которого приписывается его отлучению от церкви; характерным образом при этом оба тела противопоставляются не столько по признаку нетленности, сколько по признаку благообразия. Пахимер [II, *480*] рассказывает о почитании арсенитами монаха, чьи мощи «оставались нетленными в течение многих лет». Феодор

Агаллиан в «Диалоге против латин» (1440-х гг.) специально обсуждает вопрос о нетленности как знаке святости. Он возражает против мнения, что нетленность патриарха Арсения, а также Мелетия, другого противника Михаила VIII, активно выступавшего против унии, обусловлена тем, что они были отлучены от церкви папой римским, — указывая, что отлучение папы не может иметь силы; таким образом, ему приходится оспаривать традиционный взгляд на нетленность, согласно которому последняя является признаком греховности. [См.: Макридес, 1981, *75, 78, 86.*]

В недавнее время тело Нектария Кефаласа, митрополита Пентапольского (1846—1920), три раза было обретено нетленным; любопытно, однако, что он был канонизирован (в 1961 г.) после того, как мощи его были найдены истлевшими [см.: Мелинос, 1995, *24, 132, 208, 226 230,* ср. *37, 39, 235*; Спетсиерис, 1988, *102—103*].

[33] [См.: Голубинский, 1903, *298, 300, 519.*] Выразительный пример являет Амвросий Оптинский [см.: Андроник, 1993, *123*], но характерно, что он был канонизирован лишь в самое последнее время. Как известно, Амвросий был одним из прототипов старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» [см.: Альтман, 1971, *214*; Достоевский, XV, *457, 528* и *498*, примеч. 1; Достоевский, XXX/1, *280*], и если бы мы не знали, что он скончался после того, как был опубликован роман Достоевского, правомерно было бы думать, что картина смерти Зосимы списана со смерти Амвросия. В действительности эта картина отражает, видимо, кончину митрополита Филарета Дроздова [см.: Достоевский, XV, *199, 571*].

[34] Приведем характерное свидетельство русского постриженника одного из афонских монастырей: «Здесь хощу сказать вещь, невиданную в России. Во св. Горе Афонской соблюдается обычай от древних времен откапывать кости умерших чрез три года после смерти. Которых кости обретаются желтые и светлые, яко восковые или елейные, противного запаха не испущающие, а иногда и благоуханные, те признаются за людей богоугодных; сии кости тлению не предаются. Которых кости обретаются белые, трухлявые, истлевающие, о тех полагают, что находятся в милости Божией. Кости черные, овые же и смердящие, признаются за кости людей грешных. О таковых более творится помино-

вение, и братия молятся, чтобы Господь даровал прощение грехов их. Овогда обретаются тела не истлевшие, целые, но черные и смрадные; сии признаются за людей, связанных родителями или духовными отцами, то есть находящихся под клятвою... Такой обычай имеется и в Молдавии, також-де в Валахии, в Болгарии и по всей Греции; токмо не повсюду открываются тела умерших чрез три года после смерти, а чрез большее количество лет, например, в Молдавии чрез семь лет» [Парфений, II, *189—191*; ср.: Парфений, IV, *232, 241, 246*]. Ср. описание вскрытия костей почивших на Афоне: «...по принятии от настоятеля благословения, гробокопатель открывает кости почившего и, тогде же омывая церковным вином, складывает их в нарочно приготовленную на то корзину. Братия между тем стекаются смотреть на открытые кости и по самому их виду и цвету иногда разгадывают вечную и таинственную судьбу души почившего... Если же, что хотя случается на св. Горе, но чрезвычайно редко, тело почившего на св. Горе окажется не истлевшим: в таком случае обитель озабочивается тем, что иногда на все братство налагает особенный канон за непрощенные погрешности почившего; а между тем призывает духовника, даже архиерея, для прочтения над ним разрешительной молитвы. На все время совершения этого канона труп почившего опять зарывают в могилу, и случается, что чрез несколько дней, отрывая его, находят уже только рассыпавшиеся кости... Но св. Гора не признает положительно за святых тех умерших, кости которых рассыпались; а только остается уверенною в их помиловании в последний день» [Сергий, 1895, *86—87*; ср.: Сергий, 1850, I, *107*, примеч.]; о смерти автора этого описания, афонского иеросхимонаха, читаем: «Через три года, по обычаю Афонскому, разрыта была могила о. Сергия, и в ней обретены кости его желтыми, что, по замечанию Афонских старцев, знаменует, что покойный не лишен милости Божьей...» [Сергий, 1895, *511*]. На Афоне рассказывали о грешнике, который ударил ножом икону Богородицы, раскаялся и в течение многих лет отмаливал свою вину; и был ему глас: „Тебе прощаю, а с рукою твоей буду судиться“; после смерти грешника «по обычаю афонскому через три года откопавши кости его, нашли все тело его предавшимся тлению; рука же его, ударив-

шая икону, осталась цела и смердяща; и доныне лежит в ящике и испускает смрад» [Парфений, IV, *145*; ср. также: Сергий, 1895, *380*]. Достаточно показательно и следующее свидетельство русского паломника на Синай: «...посреди комнаты, на гвозде, вколоченном в столб, поддерживающий плоскую крышку, висят две кости от голеней, с остатками сухожилья. Спутники остановили на них мое внимание. „Вы видите эти кости?“ обратился ко мне отец Иаков. „Свят человек, свят! по всему видно: вы видите эту влагу из костей, это мирро из внутри? Кости эти принадлежат отшельнику давних лет Стефану, отличившемуся силою веры и святостию дел своих. А вот в другой комнате я покажу вам его голову, грудь и руки. В противность законам природы, гниение земное не только не разъединило их, но сверх того святой человек сохранил на костях и свои вериги“. И действительно, в другой комнате мне показали остатки его скелета: его голова склонилась к груди, позвоночный хребет с ребрами сохранил свое естественное положение; руки прижались к груди крестом, и вериги, которые он носил всю жизнь свою, остались, как неразлучный друг, на теле его и после смерти. Железный обруч на шее и кусок цепи были еще во всей целости» [Уманец, I, *272*]. Известное выражение ***перемывать косточки*** «сплетничать» восходит, по-видимому, именно к афонскому обычаю извлекать тело покойника из земли и обмывать кости вином, когда оставшаяся на костях плоть воспринимается как следствие тех или иных грехов скончавшегося [см.: В. Виноградов, 1994, *460—461*; ср.: Григорович-Барский, III, *41*].

Как видим, греки могут определять святость по виду костей, подобно тому как русские определяют ее по сохранности тела почившего. В связи со сказанным объясняется, между прочим, греческий культ мироточивых мощей, то есть собственно мироточивых к о с т е й: истекающая из костей влага воспринималась как особенный признак святости (наиболее известный пример — мощи св. Димитрия Солунского, который описывается как мироточец с XI в. [см.: Скилица, 1973, *413*; Макридес, 1992, *191*, примеч. 44]). Этот культ наблюдается и у славян, но здесь он явно обусловлен греческим влиянием. При этом миро, истекающее от мощей, могло отождествляться — как у греков, так и у славян — с

миром, приготовляемым для совершения обряда миропомазания; известны случаи, когда полученное от мощей миро использовалось при миропомазании, и в начале XIII в. Димитрий Хоматин (Хоматиан), архиепископ Охридский, считал возможным использовать такое миро при помазании на царство [см.: Макридес, 1992, *191—192*; Принцинг, 1983, *41—42*].

[35] То обстоятельство, что слово *мощи* — в отличие от греч. λείψανα или лат. reliquiae — никак не связано по своей этимологии со значением «останки», должно было способствовать представлению о целости, то есть нетленности тела святого. Поэтому если в старославянском языке слово *мощи* синонимично словам *останькъ, остатъкъ* [см.: Сл. ст.-сл. яз., II, *230, 570*; Сл. ст.-сл. яз., 1994, *333, 420—421*; ср.: Срезневский, II, *180—181, 215, 738*], то на русской почве наряду с исходным значением появляется новое — специфически русское — значение данного слова: слово *мощи* может означать здесь как останки, в частности кости, так и нетленное тело [см.: Сл. Ак. Рос. III, *875*; Голубинский, 1903, *298*, ср. *456*]. При этом в русском церковнославянском языке, так же как и в старославянском, слово *мощи* может относиться как к святому, так и к обычному человеку, но в русском языке оно означает исключительно тело святого; соответственно, в русском языке это слово непосредственно ассоциируется с нетленностью, то есть означает (в прямом, не переносном смысле) именно «нетленное тело».

Слово *мощи* представляет собой кальку с латинского *virtutes* как обозначения «reliquiae sanctorum» [см.: Дюканж, VI, *1645—1646*]; соответствующее обозначение может объясняться тем, что римская церковь в свое время признавала иконопочитание и выступала против иконоборцев. Эта калька возникла, по-видимому, в процессе западной миссии у моравских и паннонских славян (VIII—IX вв.), предшествующей миссии Кирилла и Мефодия [см.: де Винценц, 1988, *292*; де Винценц, 1991, *468*], после чего это слово было усвоено и в церковно-славянском языке.

[36] Рассказывая о том, как нетленные тела св. Бориса и Глеба были извлечены из земли, Нестор замечает в «Чтении о Борисе и Глебе»: «Не лѣпо бо бѣ такому скровищу скровену подъ землею» [Абрамович, 1916, *15—16*]. Тела святых,

подобно иконам, служат для молитвенного общения, и это способствует представлению о сохранении облика святого.

Показателен в этом отношении эпизод с нетленным телом Даниила Стилита, греческого святого V в. (о котором мы уже упоминали выше, см. примеч. 32): народ требует, чтобы перед захоронением ему было показано тело святого, и тогда архиепископ велит поместить тело в специальную раму — так, чтобы оно стало доступно для обозрения и молитвенного общения «подобно иконе»; после этого, однако, следует погребение в оратории [см.: Фестюжьер, 1961, *163–164*; Дейвс и Бейнс, 1948, *69*].

Если нетленное тело святого соотносится с иконным изображением праведника, то нетленное тело грешника — в греческих представлениях — соответствует тому, как на иконах изображается дьявол (ср. в этой связи цитированное выше описание трупа человека, отлученного от церкви, из Требника Петра Могилы, см. примеч. 30).

[37] Ассоциация мощей и икон проявляется, между прочим, в том, что как те, так и другие могут быть мироточивыми (что соответствует греческому представлению о мироточивых костях, см. выше, примеч. 34).

[38] Весьма выразительны в этом плане протесты протопопа Аввакума против новой, «фряжской» манеры иконописания, которая появляется в России во второй половине XVII в. под западноевропейским влиянием. По словам Аввакума, иконописцы новой школы изображают святых как живых людей, подобно тому как это делается в западной живописи: «пишуть Спасовъ образ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедры толстыя, и весь яко нѣмчинъ брюхатъ и толстъ учиненъ, лишо сабли той при бедрѣ не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христосъ же Богъ нашъ тонкостны чювства имѣя всѣ, якоже и богословцы научають насъ... А все то кобель борзой Никонъ, врагъ, умыслилъ, будто живыя писать, устрояеть все по фряжьскому, сирѣчь по нѣметцкому»; «Воззри на святыя иконы и виждь угодившія Богу <*то есть*: и увидь угодников Божиих>, како добрыя изуграфы подобіе ихъ описують: лице, и руцѣ, и

нозѣ, и вся чувства тончава и измождала отъ поста, и труда, и всякія имъ находящія скорби. А вы нынѣ подобіе ихъ перемѣнили, пишите таковыхъ же, якоже вы сами: толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» [РИБ, XXXIX, *282–283, 291*]. Ср. в этой связи: [Б. Успенский, 1992/1996, *501–502* – наст. изд., *339–340*].

[39] Максим Грек говорит в послании Ивану IV: «Царь... ни что же ино есть разве образ живый и видим... самого Царя небеснаго» [Максим Грек, II, *350*]. Ср. поучение патриарха Иова, обращенное к царю Борису Годунову при венчании его на царство: «тебе бо Христос в себе место и образ на земли показа и на свой престол вознесе» [ДАИ, I, № *145, 245*].

Достаточно характерно наименование царя «земным Богом», соответствующее наименованию Бога «Царем небесным»; не менее показательно и то, что, подобно Христу, царь может называться «Праведным солнцем» (sol justitiae) [см.: Живов и Успенский, 1987/1996, *216–217, 247* сл., *265–266*].

[40] Характерно в этом смысле идиоматическое выражение, означающее процесс лицезрения царя: *видеть царские очи*. Равным образом при молитвенном общении с иконой обыкновенно смотрят в глаза иконного образа — отсюда объясняется, между прочим, фронтальность иконописного изображения [ср.: Б. Успенский, 1995, *276–277*].

РАСКОЛ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНФЛИКТ XVII ВЕКА

Хорошо известно, что раскол русской церкви в середине XVII в., разделивший великорусское население на две антагонистические группы, старообрядцев и новообрядцев,— может быть, одно из самых трагических событий в русской истории, и, несомненно, самое трагическое событие в истории русской церкви — был вызван не собственно догматическими, но семиотическими и филологическими разногласиями. Можно сказать, что в основе раскола лежит культурный конфликт, но необходимо при этом оговориться, что культурные — в частности, семиотические и филологические — разногласия воспринимались, в сущности, как разногласия богословские. В Древней Руси не было богословия в собственном смысле (как специальной дисциплины), однако все в принципе могло восприниматься в теологическом ключе: не только содержание, но и форма могла восприниматься как отражение Божественной истины, как непосредственное свидетельство о Боге; при желании можно было бы усмотреть здесь распространение того принципа, который с предельной ясностью выражен в догмате иконопочитания[1].

Раскол был вызван изменением обрядов и исправлением церковных книг при патриархе Никоне. Начало раскола относится к 1653 г., когда вышла Псалтырь (она появилась 11 февраля 1653 г.), где были опущены статьи

о двуперстии (двуперстном крестном знамении) и о поклонах, занимавшие видное место в предшествующих изданиях Псалтыри[2]. Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие (трехперстное крестное знамение) и сокращение земных поклонов при чтении великопостной молитвы Ефрема Сирина[3]. За этим последовало исправление почти всех богослужебных книг; основное значение имела публикация исправленного Служебника в 1655 г. Существенно, что никоновские реформы не касались содержания, догматики — они касались формы; тем не менее они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

Характерным примером является изменение в сложении перстов при крестном знамении: двуперстие заменяется на троеперстие. Разницы здесь по существу нет никакой, поскольку как в том, так и в другом случае выражается как символика троичности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа — Божественную и человеческую); но в принятом ранее способе сложения перстов идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества — сочетанием указательного и среднего пальцев, между тем как в новом способе перстосложения идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества сочетанием безымянного пальца с мизинцем. При этом нет никаких указаний на то, что какие-то пальцы считались вообще более важными, семиотически маркированными. Итак, с точки зрения выражаемого содержания здесь нет никакой разницы, однако именно это обрядовое нововведение послужило началом раскола: двуперстие стало символом приверженности старому обряду, и массовые самосожжения продемонстрировали верность этому принципу. Когда в 1666 г. был созван Вселенский собор с участием восточных пра-

вославных патриархов (Паисия александрийского и Макария антиохийского), который выступил в защиту никоновских нововведений, перед судом патриархов предстал протопоп Лазарь, который предложил обратиться к Божьему суду для того, чтобы выяснить, какой обряд является подлинным, истинно православным. «Повелити ми идти на судьбу Божию во огонь, — заявил он, — если я сгорю, — говорил Лазарь, — то, значит, новый обряд хорош, если же уцелею, то значит старый обряд является истинно православным обрядом» [Субботин, VI, *244*][4]. Патриархи не решились на это испытание; впоследствии (1 апреля 1682 г.) протопоп Лазарь вместе с протопопом Аввакумом, диаконом Феодором и иноком Епифанием по приказу из Москвы были сожжены в Пустозерске за приверженность старому обряду; Божий суд был заменен судом человеческим, добровольное испытание веры заменено принудительной казнью...

Пример перстосложения особенно показателен, поскольку он отчетливо демонстрирует чисто семиотическую природу конфликта. Как видим, в отношении к содержанию оба способа перстосложения абсолютно равноправны, и тем не менее каждая сторона упорно настаивает на своей правоте. Вместе с тем позиция старообрядцев и новообрядцев может существенно различаться. Старообрядцы исходят из того, что их обряд является безусловно правильным; они опираются при этом на традицию, на мистический опыт предшествующих поколений, включая и святых, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и тем самым практически доказали их действенность и силу. Для новообрядцев же главное — это культурная ориентация: они ориентируются на греков, стремясь привести русские обряды в соответствие с греческими[5]. Поэтому патриарх Никон, столь решительно настаивавший на исправлении церковных книг, в качестве исключения может разрешить богослужение по старым книгам[6], а патриарх Иоаким, активный сторонник никоновских реформ, может заявить, что, в конце концов, можно крес-

титься и двумя, и тремя перстами[7]. Разумеется, такой подход может быть характерен только для культурной элиты. Основная масса новообрядцев во второй половине XVII в. является носителями той же идеологии, что и старообрядцы. Поэтому и у новообрядцев можно встретить мнение, что старый порядок перстосложения неправилен, подобно тому, как старообрядцы считают неправильным новый порядок. Существенно, однако, что новообрядцы в принципе м о г у т относиться к обряду как к некоторой принятой условности; старообрядцы же в с е г д а исходят из того, что защищаемые ими формы — безусловно правильны. Итак, семиотический конфликт проявляется в различном отношении к сакральному знаку.

* * *

Совершенно такое же различие проявляется и в отношении к языку. Как уже говорилось, раскол был в значительной степени вызван исправлением церковных книг. В некоторых случаях правка носила текстологический характер, то есть был изменен сам текст (который был приведен в соответствие с греческими текстами), однако в большинстве случаев исправления касались чисто формальной, языковой стороны, — менялся язык, в частности, и в тех своих аспектах, которые вообще не имели отношения к содержанию (так, например, изменению подверглась орфография и акцентуация церковных книг, конструкция с притяжательным прилагательным заменялась на эквивалентную по смыслу конструкцию с родительным принадлежности[8] и т. п.). Это вызвало резкие протесты. Диакон Феодор заявлял: «Нам... всем православным христианам подобает умирати за един *аз* <то есть за одну букву *а*>, егоже окаянный враг <патриарх Никон> выбросил из Символа» [Субботин, VI, *188—189*, ср. *11—12*]. Речь идет о исключении союза *а* из Символа веры (там, где в старой редакции читалось «рожденна, а не сотворенна», в новой читается «рожденна, не сотворенна»)[9]. Это не пустые слова — Феодор действительно

умер за свое исповедание веры, приняв мученическую кончину на костре в Пустозерске (вместе с Аввакумом, Епифанием и Лазарем).

В отличие от западной реформации, речь никоим образом не шла в данном случае о переводе книг на народный язык или о каком-либо приближении к разговорной речи. Нет, как старообрядческие, так и новообрядческие книги были изложены на церковнославянском языке: обе партии воспринимают церковнославянский язык как язык книжный по своей природе, как единственно возможный язык русских церковных книг. Однако само отношение к языку у старообрядцев и у новообрядцев было принципиально различным[10]. Иначе говоря, в конфликте старообрядцев и новообрядцев проявляется различное отношение к языковому знаку — неконвенциональное и конвенциональное.

Язык, вообще говоря, может пониматься как средство коммуникации или как средство выражения (фиксации) некоторого содержания безотносительно к акту коммуникации; в одном случае акцент делается на процессе передачи информации, в другом — на самих способах выражения. Церковнославянский язык традиционно понимался именно как средство выражения Богооткровенной истины; такой подход с необходимостью предполагает неконвенциональное отношение к знаку. В этом случае принципиально важной оказывается проблема языковой формы, которая в принципе не противопоставляется содержанию, то есть проблема правильности выражения.

Напротив, язык как средство коммуникации делает актуальным восприятие того, для кого предназначена передаваемая информация. Одно и то же содержание в принципе может быть выражено разными способами — разные способы выражения, вообще говоря, равноправны по отношению к передаваемому содержанию, но один способ выражения может признаваться более удачным в том или ином отношении. Это предполагает рационалистическую концепцию текста как объ-

екта, критически воспринимаемого субъектом, — текст воспринимается при этом как возможный, но не обязательный, то есть как реализация одного из потенциально возможных способов передачи некоторого имманентного содержания (которое в принципе независимо от данного текста).

Итак, в одном случае актуальной является проблема правильности выражения, в другом случае — проблема доходчивости (воспринимаемости) или же воздействия (эффективности). В первом случае содержание — это то, что должно быть выражено, во втором случае это то, что должно быть воспринято; иначе говоря, в первом случае необходимо найти адекватные способы выражения, во втором случае — адекватные способы восприятия. В первом случае идут от смысла к тексту, во втором случае, напротив, — от текста к смыслу.

Очевидным образом указанные функции языка (коммуникативная и сигнификативная) соответствуют ролям говорящего и слушающего при речевом общении. Если мне говорят нечто, мне важно прежде всего понять, усвоить содержание: я не отвечаю за форму, она не моя, она мне в принципе безразлична. Если же я говорю, мне важно как можно более адекватно выразить содержание, облечь значение в форму: содержание для меня вообще не существует вне выражения, и психологически важно выбрать именно правильный — наиболее адекватный — способ выражения. Тем самым безразличие к форме может означать в этом случае безразличие к содержанию.

При желании мы могли бы считать, что язык всегда выступает как средство коммуникации. Но при этом в случае сакрального текста мы можем представить процесс коммуникации следующим образом: Бог как отправитель сообщения — текст — человек как получатель сообщения. Тогда отношение между Богом как творцом Богооткровенного текста и самим этим текстом определяет его неконвенциональность; отношение же между человеком как воспринимающим субъектом и текстом

определяет установку на восприятие, то есть конвенциональное отношение к языковому знаку.

Старообрядцы при этом сохраняют то отношение к знаку, которое было принято в Московской Руси. Между тем новообрядцы в большой степени оказываются под влиянием польской барочной культуры (поскольку среди новообрядцев было много выходцев из Юго-Западной Руси). Таким образом, конфликт между старообрядцами и новообрядцами предстает как конфликт между восточной и западной культурной традицией.

* * *

Разумеется, столкновение великорусской и югозападнорусской традиции начинается еще до раскола, в первой половине XVII в., но именно в середине XVII в. оно принимает наиболее отчетливые и явно выраженные формы. Вот только один эпизод. В 1627 г. украинский проповедник Кирилл Транквиллион Ставровецкий привез в Москву свое «Учительное евангелие» (сборник проповедей), которое он хотел здесь опубликовать. Книга была отдана на рассмотрение двум известным московским книжникам — игумену Илье и справщику Ивану Наседке (впоследствии принимавшему участие в переиздании грамматики Мелетия Смотрицкого). Московские книжники резко отрицательно отнеслись к книге Кирилла Транквиллиона, в частности ввиду необычного для них правописания. Так, их внимание привлекла форма *Христови* (то есть «Христовы»), написанная по той же орфографии, которая принята и в современном украинском языке. «Скажи, противниче, — спрашивают они Кирилла Транквиллиона, — от кого та рѣчь: „суть словеса *Христови*?"[7] Если *Христова*, для чего литеру перемѣнилъ и вмѣсто аза иже напечаталъ?» [Голубцов, 1890, *552*]. Московские книжники воспринимают неправильную форму как достоверное свидетельство неправославия Кирилла Транквиллиона, то есть свидетельство того, что данный текст исходит не от Бога и, следовательно, от дьявола (знаменательно в этом смысле обра-

щение *противниче*, имеющее явно обличительный характер). Слог этой книги был признан в Москве «еретическим» — именно слог как таковой! — и книга была торжественно предана огню [Голубцов, 1890, *565*; Забелин, II, *487*; Харлампович, 1914, *111*; АМГ, I, *224–225*, № 201].

Совершенно так же воспринимались и новые грамматические формы, появившиеся в богослужебных текстах в результате книжных реформ патриарха Никона и его преемников [см. подробнее: Б. Успенский, 1989/1996]. Обсуждая чисто формальные, грамматические исправления в Символе веры — такие, например, как исправление «нась ради *человѣкъ*» на «нась ради *человѣковъ*», «судити *живымъ* и *мертвымъ» на «судити живыхъ* и *мертвыхъ*», «*едину* святую соборную и апостольскую церковь» на «*единую* святую соборную и апостольскую церковь» и т. п., — инок Авраамий заключает в своей челобитной 1678 г. (ссылаясь при этом на сочинения Максима Грека, а также на «Большой катехизис» Лаврентия Зизания): «А отъ сего, богословцы рѣша, велика ересь возрастаетъ въ церкви, якоже Максимъ въ 13 главѣ пишетъ. Тако же и въ книгѣ Большаго Катихисиса пишетъ, яко единымъ азбучнымъ словомъ <то есть буквой> ересь вносится... и подъ анаѳему полагаетъ таковая творящихъ» [Субботин, VII, *320*][11]. Соответственно, в одном из своих посланий Авраамий рекомендует своему адресату избегать новой формы «во вѣки вѣковъ», которая заменила в никоновских книгах старую форму «во вѣки вѣкомъ»: «Блюди же ся кова и лести бѣсовскія, еже есть *вѣковъ*, яко еретицы и сіе малое слово тщатся преложити, еже во *вѣки вѣкомъ*» [Барсков, 1912, *159*]. Ср. заявление протопопа Лазаря относительно исправления фразы «во вѣки вѣкомъ» на «во вѣки вѣковъ»: «Да в новыхъ же книгахъ напечатано во всѣхъ молитвахъ и во всѣхъ возгласѣхъ: „нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ“. И та рѣчь еретическая» («Попа Лазаря роспись вкратце...» [Субботин, IV, *200*])[12]. То же пишет относительно формы *вѣковъ* вместо *вѣкомъ* в

данной фразе и протопоп Аввакум: «Малое... слово сіе, да велику ересь содержитъ» (из толкования на Псалтырь) [Аввакум, 1927, *465*])[13]. В точности то же самое говорит Аввакум и относительно формы *аминъ*, появляющейся в текстах, правленных при патриархе Никоне: «в старых <книгах> *аминь*, а в новых *аминъ*. Малое бо се слово велику ересь содѣваетъ» («Послание к неизвестным») [Бороздин, 1898, прилож., *42*]).

Итак, не только содержание, но и языковая форма может быть признана еретической; соответственно, не только конкретный текст, имеющий какой-то определенный смысл, но и язык как способ выражения разнообразных смыслов может восприниматься как ересь[14].

Вполне естественно ввиду всего сказанного, что малейшие ошибки в произношении при чтении сакральных текстов — такие, например, как неразличение в чтении букв *е* и *ѣ* и т. п., — немедленно исправлялись непосредственно во время богослужения (как это и сейчас наблюдается у старообрядцев [Селищев, 1920, *16*; Успенский, 1971, *45*])[15]. В одном из орфоэпических руководств середины XVII в. разбор типичных ошибок в чтении, сводящихся главным образом к неправильной акцентуации и т. п., заканчивается следующим знаменательным выводом: «Страшно бо есть, братіе, не точію сіе рещи, но и помыслити» [Буслаев, 1861, *1088*], то есть неправильная форма предполагает возможность неправильной мысли — соотнесение неправильного выражения с неправильным содержанием проявляется здесь как нельзя более отчетливо. Ср. сходное отношение к опискам у переписчиков священных книг, см. специальную «Молитву разрешению писарем», входившую в русские требники: «Съгрѣших преписываа святаа и божественнаа писаниа святых апостолъ и святых отець по своей воли и по своему недоразумию, а не яко писано» [Горский и Невоструев, III, 1, *219*; ср.: Петухов, 1888, *45—46*; Алмазов, III, *210, 216*; К. Никольский, 1896, *58, 62*; Огнев, 1880, *9*]; положение переписчика было, однако, более

сложным, поскольку он в то же время должен был исправлять ошибки копируемого текста и среди покаянных ответов древнерусского писца, которые ожидались от него на исповеди, мы находим, в частности, и такую формулу: «книги писах и не правих» [Алмазов, III, *238*; Петухов, 1888, *45*][16].

Замечательно, что подобное отношение к ошибкам устной или письменной речи совершенно не характерно для католического Запада [см. Матьесен, 1972, *48—49*]: невольная ошибка там не связывается с искажением содержания и, следовательно, не рассматривается как грех (между тем в России слово *погрешность*, производное от грех, собственно и означает ошибку). Не менее показательно в этом плане различное отношение к данной проблеме в Московской и в Юго-Западной Руси. Так, Петр Могила специально подчеркивал в предисловии к Требнику 1646 г. (ч. I, л. 5), что если в требниках встречаются какие-либо погрешности или ошибки, то они нисколько не вредят нашему спасению, ибо не уничтожают числа, силы, материи, формы и плодов святых таинств: «если суть яковые погрѣшенія, албо помылки в... Требникахъ, тые Спасенію нашому нѣчого не шкодятъ, поневажъ Личбы, Моци, Матеріи, Формы и Скутковъ святыхъ Таинъ незносятъ» [Ф. Титов, 1916—1918, *268*, прилож., *371*].

Таким образом, не только мысль или верование, но и само обозначение — иначе говоря, знаковое воплощение мысли — может быть признано еретическим: форма и содержание принципиально отождествляются, и всякое отклонение от правильного обозначения может связываться с изменением в содержании или, во всяком случае, не безразлично по отношению к содержанию. В принципе слова книжного языка функционируют в этих условиях так, как в обычном случае функционируют только имена собственные. В самом деле, именно собственные имена характеризуются непосредственной и однозначной связью обозначения и обозначаемого: изменение в форме имени связывается обычно с другим де-

нотатом (содержанием), то есть измененная форма естественно понимается как другое имя [ср. Якобсон и Халле, 1962, *464—467*; ср. Якобсон, 1972][17].

* * *

Церковнославянский язык понимался на Руси не просто как одна из возможных систем передачи информации, но прежде всего как система символического представления православного вероисповедания, то есть как икона православия. Восприятие такого рода находило теологическую мотивировку в специальной теории языка, которая была разработана в православной церкви еще на греческой почве и получила в дальнейшем широкое распространение на Руси[18]. Согласно этому учению, душа (ψυχή), слово (λόγος) и ум (νοῦς) составляют неразделимое единство, которое рассматривается как одна из манифестаций Троицы. Слово имеет два рождения: сначала оно непостижимым образом рождается в душе[19], затем оно рождается в теле, то есть получает материальное воплощение через человеческое тело — подобно тому, как Бог Сын был рожден сначала непостижимым образом от Бога Отца, а затем получил материальное воплощение через человеческое тело Девы Марии [Матьесен, 1972, *28—29*]. Тем самым правильная вера определяет правильный способ выражения.

Такой подход определяет отрицательное отношение к другим языкам постольку, поскольку они ассоциируются с каким-либо иным вероисповеданием. В частности, латынь воспринимается как символ католической веры (своего рода икона католичества), татарский язык ассоциируется с мусульманством и т. п.

Соответственно, татарский и латынь воспринимались на Руси как заведомо нечистые языки, принципиально оскверняющие говорящего. Когда в середине XVII в. в Москву прибыл антиохийский патриарх Макарий, его специально предостерегали, чтобы он «отнюдь не говорил по-турецки». «Боже сохрани,— заявил царь Алексей Михайлович,— чтобы такой святой муж осквернил свои

уста и язык этой нечистой речью» [Павел Алеппский, III, *20–21*]. Такое же в общем отношение было и к латинскому языку. «Латынскаго языка вседушне диавол любит», — утверждает Иван Вишенский в «Зачапке мудраго латынника з глупым русином» [Иван Вишенский, 1955, *194*]. Характерен эпизод в полемике патриарха Никона с газским митрополитом Паисием Лигаридом; когда Паисий начал возражать Никону по-латыни, Никон воскликнул: «Рабе лукавый, от уст твоих сужду тя, яко неси православен, понеже и языком латинским блядословиши нас» [Гиббенет, II, *61*, примеч. 1, ср. также *436*][20].

Латинский язык воспринимается как типичный еретический язык, который по самой своей природе искажает содержание христианского учения[21]: невозможно выражаться на латыни, оставаясь православным, и напротив, — для того, чтобы быть православным, необходимо принять православный же способ выражения, то есть обратиться к греческому или к церковнославянскому языку[22]. Это отношение к латыни нашло выражение в виршах XVII в. (предполагают, что их автором был Иван Наседка):

И латынскую грамоту свою <католики> всех болши похваляют.
И глаголют про нея, яко всех мудряе,
Мы же глаголем: несть латыни зляе.
Паче же рещи, не от свята мужа грамота их сотворена,
Но от поганых и некрещеных еллин изложена
. . . .
Наша же словесная грамота от свята мужа сотворенна,
Яко цвет от всех трав произбранна,
И болгаром и нам словяном преданна,
Дабы всякая христианская душа к заповедем Господним
приведена.

[Былинин и Грихин, 1987, *378*][23]

Неудивительно поэтому, что появление в Москве киевских монахов, которые в 1650 г. (то есть еще до раскола) начинают преподавать здесь латынь, вызывает энергичный протест. Так, например, Лукьян Тимофеевич

Голосов (впоследствии думный дьяк Посольского приказа) говорил: «Кто де по латыни научится, и тотъ де съ праваго пути совратится»[24], прибавляя не без гордости, что ему «латинской языкъ незнакомъ, и многія въ немъ <в этом языке> ереси»; некоему попу Степану, занимавшемуся латынью у Арсения Грека, родные и друзья настоятельно рекомендовали: «Перестань де учиться по латыни, дурно де; а какое дурно, того не сказали» — и тот, действительно, учиться перестал и грамоту изодрал; между тем в 1649 г. московский поп Фома советовался с дьячком Константином Ивановым: «Скажи де пожалуй, какъ де быть, дѣти де его духовные отъ него просятся въ Кіевъ учиться по латыни. И онъ де Костя молвилъ ему: не отпускай де Бога ради, Богъ де на твоей душѣ того взыщетъ» [Каптерев, 1913, *145–146*, примеч. 1][25].

Во второй половине XVII — начале XVIII вв. — уже после раскола русской церкви — отношение к латинскому языку вызывает в новообрядческой среде активную полемику великорусской и югозападнорусской партии (так называемых «грекофилов» и «латиномудров»). Для нас существенно то обстоятельство, что в этой полемике важная роль уделяется лингвистическим вопросам, а именно споры идут о возможности передачи на латыни православного учения. Так, полемизируя с чудовским иноком Евфимием, Сильвестр Медведев писал в своей книге «Манна хлеба животнаго» (1687 г.), что ему кажется странным благоговение перед греческим языком, «аки бы Богъ на томъ языцѣ такую силу положилъ, еже никто можетъ тѣмъ языкомъ ересь писати». Медведев спрашивает: «Аще бы праведно было съ латинскихъ книгъ Евангеліе или Апостолъ преведены, подобало-ли бяше имъ вѣрити или не подобало?» [Прозоровский, 1896, *519*, *528*]. В 1704 г. аналогичным образом полемизирует с иноком Евфимием и Гавриил Домецкий [Яхонтов, 1883, *88*; Сменцовский, 1899, *335*]. В этой полемике отчетливо проступает принципиальная разница в самом отношении к языку, когда для одной стороны язык является просто

средством передачи мысли, а для другой он выступает прежде всего как средство выражения Богооткровенной истины, то есть в одном случае языковое выражение выступает как нечто условное (конвенциональное), а в другом — как интимно связанное с самим содержанием.

В свою очередь, Евфимий и другие грекофилы выступают с лингвистическими трактатами, обосновывающими неправославие латинского языка — именно языка как такового, а не текстов на этом языке! — и, соответственно, вредность его изучения. Так, Евфимий пишет посвященное этому вопросу «Рассуждение — учитися-ли нам полезнее грамматике, риторике... или, и не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати... и котораго языка учитися нам, славяном, потребнее и полезншее — латинскаго или греческаго» (1684—1685 гг.); в упрек латинскому языку здесь, между прочим, ставится то обстоятельство, что на нем «растленно» произносятся сакральные имена: «Самаго Сына Божія спасительное имя Іисусъ глаголют *Іезусъ*, святыхъ имена — *Михаель, Даніель, Израель, Измаель, Іерузалемъ, Грегоръ;* всѣхъ же стыднѣшее — святаго многострадальнаго праведнаго Іова зовутъ срамно *Їобъ...*» [Сменцовский, 1899, прилож., *XV*][26]. Евфимий утверждает, что изучение латыни приводит к отпадению от православия: «Пріучившися латинѣ, быша мало не вси уніаты; рѣдціи осташася православніи» [Сменцовский, 1899, прилож., *XXV*]. Та же мысль проводится и в другом трактате аналогичного содержания, написанном приблизительно в то же время: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинской язык и учения, и чем пользует славенскому народу»[27]. Здесь сообщается, что православная вера «вредится» латинским языком: «А бѣлоруси хотя и учатся латинскимъ языкомъ скудости ради греческаго ученія (кромѣ Львова, что учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть изъ тѣхъ во унѣю не падаютъ, а и тѣ, что не падаютъ, познавается въ нихъ останки езувическія...» [Каптерев, 1889, *96, 94*][28].

Полемизируя с Гавриилом Домецким, чудовский иеродиакон Дамаскин утверждал (в 1704 г.): «Если учитель церковный знает только латинский язык, нельзя назвать его совершенно искренним сыном восточной церкви» [Яхонтов, 1883, *88–89*]. В 1705 г. тот же иеродиакон Дамаскин писал новгородскому митрополиту Иову: «Аще хощеши и божественнаго писания насладитися многих и божественных книг, благоволи сыскати себѣ греческихъ преводниковъ и писцовъ, и увидиши чудо преславно, узриши бо, коликая полнота писанiй обретается на еллинскомъ языкѣ, и нѣсть намъ нужды до латинниковъ никоеяже, мощно и премощно намъ быти безъ нихъ: всуе льстять насъ они; не Богъ ихъ посылаеть на насъ, но сатана — на прельщенiе, а не на исправленiе» [Образцов, 1865, *94*; ср.: Яхонтов, 1883]. Итак, латинский язык, подобно латинскому учению, прямо связывается с дьяволом. Соответственно, в анонимном старообрядческом сочинении 1710 г. (написанном, вероятно, Кузьмой Андреевым), направленном против Петра I, утверждается, что бесовская сущность Петра — он рассматривается здесь как Антихрист — проявляется в том, что он подписывает свое имя по-латыни[29]. «...Якожъ въ тайныхъ къ имени Iсусову прилогъ лукавый являеть инаго Iисуса, — говорится в этом сочинении, — тако и въ явныхъ къ имени Петрову новоприложенное его латынское имя, указующее сѣдящаго въ немъ и на немъ преисподняго бѣса», то есть: как одна буква, приложенная к имени *Исус*, являет «инаго Иисуса», не Христа, а Антихриста[30], так и латинское имя, приложенное к имени *Петр*, изобличает беса, сидящего в носителе этого имени [П. Смирнов, 1909а, *691–692*][31]. Еще Татищев свидетельствовал в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищ» (1730-х гг.), что многие «ученiе чужихъ языковъ, особливо латинскаго, поставляють въ грѣхъ» [Татищев, 1979, *99*][32].

В свою очередь, приверженцы латинского языка обвиняют своих противников в невежестве, в темноте; их оппоненты как бы принимают это обвинение, заявляя,

что полезнее не учиться грамматике, риторике и т. п., но «в простоте Богу угождати».

Не случайно, по свидетельству Котошихина, царевичей на Руси не обучали иностранным языкам — несомненно, потому, что это считалось делом опасным в конфессиональном отношении [Котошихин, 1906, *17*][33]. Замечательно, что такое же отношение к изучению иностранных языков сохранялось и после учреждения Славяно-греко-латинской академии, в которой по первоначальному плану предполагалось обучать греческому, латинскому и польскому языкам [ДРВ, VI, *411*] — явно по образцу школ Юго-Западной Руси[34]. Тем не менее польский язык здесь вообще не преподавался, а преподавание латыни вскоре было прекращено и повлекло за собой ссылку братьев Лихудов; в результате латынь не преподавалась в академии вплоть до специального указа Петра I от 7 июля 1701 г. о том, чтобы завести здесь «учения латинская» [С. Смирнов, 1855, *37, 39, 80*; ДРВ, XVI, *302*; Ф. Алексеев, 1862, *88*][35]. Совершенно так же, когда в 1598 г. Борис Годунов задумал учредить университет и выписать для этого учителей из Германии и других стран, то духовенство воспротивилось этому, заявив, что разность языков может привести к различиям в вере [Карамзин, XI, *52—53* и примеч. 126; Устрялов, I, *18*][36].

Особенно знаменательно в этой связи позднейшее свидетельство Антиоха Кантемира (в примечаниях к первой редакции 1-й сатиры): «Неоднократно слова сіи слышаны отъ многихъ, что какъ языки и обычаи чужестранные мы стали употреблять, то сталъ у насъ недородъ хлѣба» [Кантемир, I, *198*]. Итак, предполагалось, что изучение иностранных языков вызывает г н е в з е м л и!

В этих и подобных свидетельствах звучит характерное убеждение, что невозможно прибегать к чуждым средствам выражения, оставаясь в пределах собственной идеологии: в частности, невозможно говорить на таком «неправославном» языке, как татарский, воспринимаемый как средство выражения мусульманства, или латынь, воспринимаемая как средство выражения католи-

чества, и оставаться при этом чистым в отношении православия. Вполне последовательно в этом смысле мнение Федора Поликарпова (высказанное в «увещательном извещении и престежении», которым открывается его «Лексикон треязычный» 1704 г.), что знание церковнославянского языка позволяет иноземцам приходить в благочестие и что иностранцев, приезжающих в Россию, необходимо обучать этому языку — с тем, чтобы они обратились в православие [Поликарпов, 1704, л. 6 первой пагинации][37].

Итак, языки и вообще семиотические способы выражения могут быть православными и неправославными. В предельном случае они могут быть еретическими, и эти еретические языки в идеале противопоставлены «ангельскому языку», о котором говорит протопоп Аввакум (также обсуждая тему изучения иностранных языков). Аввакум при этом отрицательно относится и к греческому языку, поскольку полагает, что греки повреждены в православии. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, Аввакум писал (в толковании на Псалтырь): «Вѣдаю разумъ твой; умѣешь многи языки говорить: да што в том прибыли?... Воздохни-тко по старому, какъ... бывало, добренько, да рцы по рускому языку: „Господи, помилуй мя грѣшнаго!“ А *киръелеисон*-отъ <то есть κύριε ἐλέησον> оставь: так елленя <то есть еллины, греки> говорятъ: плюнь на нихъ! Ты, вѣдъ, Михайлович, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Какъ насъ Христосъ научилъ, такъ и подобаетъ говорить. Любитъ насъ Богъ не меньше греков; предал нам и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его. Чево же намъ еще хощется лутче тово? Развѣ языка ангельска? Да нѣтъ, нынѣ не дадутъ, до общаго воскресенія» [Аввакум, 1927, *475*][38].

Ангельский язык — это язык райского общения, на земле он невозможен («не дадут до общего воскресения»). Но церковнославянский язык, по мнению славянских книжников, приводит к Богу. «Аще человѣкъ чтетъ

книги пріятно, а другіи прилѣжно слушаетъ, то оба с Богомъ бесѣдуютъ», — читаем мы в предисловии к служебнику и требнику Дионисия Зобниновского 1630-х гг. [РГБ, ф. 163, № 182, л. 2об.]; совершенно так же Иван Вишенский писал в своей «Книжке», что «словенский язык... ест плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимший: понеж... простым прилежным читанием... к Богу приводит» [Иван Вишенский, 1955, *23*][39].

Не менее показательно, что, по заявлению славянских книжников, на церковнославянском языке вообще невозможна ложь — постольку, поскольку это средство выражения Богооткровенной истины. Так, по словам Ивана Вишенского, «в языку словянском лжа и <дьявольская> прелесть... никако же мѣста имѣти не может», и поэтому дьявол не любит этого языка и с ним борется. Церковнославянский язык объявляется при этом «святым» и «спасительным», поскольку он «истинною, правдою Божиею основан, збудован и огорожен есть»[40]. Соответственно, заявляет Вишенский, «хто спастися хочет и освятитися прагнет, если до простоты и правды покорнаго языка словенскаго не доступит, ани спасения, ани освящения не получит» («Зачапка мудраго латынника з глупым русином» [Иван Вишенский, 1955, *192, 195*]. Иван Вишенский — выходец из Юго-Западной Руси, но его высказывания вполне вписываются в великорусскую концепцию церковнославянского языка (характерно, что сочинения Вишенского дошли до нас главным образом в старообрядческих рукописях [см.: Гольдблатт, 1991][41].

* * *

Совершенно ясно, что если разные языки равноправны по отношению к выражаемому содержанию — вообще, если возможны равноправные способы выражения одного и того же содержания, — то содержание оказывается отделенным от формы, оно существует само по себе и в принципе не зависит от формы. Тогда передача этого имманентного содержания предполагает некоторые

условные правила выражения. Если же содержание непосредственно, органически связано с языковой формой, то именно выражение (то есть текст, воплощающий данное содержание) и является правильным. Но всякие правила условны, поскольку они позволяют манипулировать смыслом. Именно этим объясняются возражения древнерусских книжников — и, в частности, старообрядцев — против грамматики [см. подробнее: Б. Успенский, 1988/1996].

Никоновские справщики основываются в своих исправлениях на грамматике Мелетия Смотрицкого и вообще постоянно ссылаются на грамматические правила [см.: Сиромаха, 1979]. Между тем для старообрядцев ссылка на какие бы то ни было правила ни в коем случае не может служить основанием для исправления Богооткровенного текста.

По средневековым представлениям, мир — это книга, то есть текст, воплощающий в себе Божественный смысл. Символом мира является книга, а не система правил, текст, а не модель. Между тем грамматика задает именно модель мира; как всякая модель, она позволяет порождать тексты, заведомо ложные по своему содержанию. На этом основании и на Западе в средние века могли ассоциировать латинскую грамматику с дьяволом — в частности, на том основании, что грамматика учит склонять слово «Бог» во множественном числе, тогда как Бог один; итак, применение грамматических правил порождает мысль о многобожии, то есть приводит к ереси (см., в частности, рассуждения Петра Дамиана: [Минь, PL, CXLV, *695*]. Как писал Григорий Великий, «недостойно слова небесного откровения подчинять правилам Доната» («indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati») [Минь, PL, LXXV, *516*].

Совершенно так же мотивируют протесты против грамматики и старообрядцы. Так, например, инок Савватий в челобитной царю Алексею Михайловичу (1660-х гг.) протестует против действий никоновских справщиков,

которые последовательно изменяют во 2-м лице единственного числа — при обращении к Богу — аористную форму *бысть* на *былъ еси* с тем, чтобы избавиться от омонимии форм 2-го и 3-го лица[42]. По словам Савватия, «сами справщики совершенно грамматики не умѣютъ, и обычай имѣютъ тою своею мелкою грамматикою Бога опредѣляти мимошедшими времены <то есть прошедшими временами>, и страшному и неописанному Божеству его, где не довлѣетъ, лица налагаютъ» [Кожанчиков, 1862, *22—23*]; иначе говоря, Савватий обвиняет никоновских справщиков в том, что те подчиняют образ Бога условной грамматической схеме (представлению о временах и лицах, обусловленному грамматикой).

Напротив, новообрядцы подчеркивают условность всякого выражения, всякой грамматической формы. Характерна в этом смысле полемика Симеона Полоцкого и протопопа Лазаря. Лазарь упрекает никониан в том, что в их книгах написано: «Христосъ воскресе никто же не вѣруетъ», говоря: «Се же есть велій соблазнъ: ибо вси вѣруемъ»[43]. Отвечая на этот упрек, Симеон Полоцкий обосновывает правильность данной фразы, ссылаясь на грамматические правила: «*Никто же не вѣруетъ* тождо знамѣнуетъ еже всякъ вѣруетъ», и советует своему оппоненту: «Иди прежде научися грамматічествовати» [Симеон Полоцкий, 1667, л. 100об. — 101, обличение и возобличение 13-е; ср.: Субботин, IV, *214—215*]. Замечательно, что Симеон Полоцкий исходит при этом из латинской грамматики, где двойное отрицание означает утверждение; известно вообще, что он изучал церковнославянский язык по латинской грамматике — церковнославянский и латынь объединяются им как книжные языки [Б. Успенский, 1994, *193—194*; ср. также: Б. Успенский, 1987, *213*]. Кажется, что новообрядцы отдают себе отчет в этой игре смыслами, но для них важно разрушить фетишизацию формы. Между тем, с точки зрения старообрядцев, смысловая игра такого рода принципиально неприемлема.

Так объясняются протесты старообрядцев против грамматики, а также риторики и философии. Так, протопоп Аввакум учит в «Книге толкований»: «Не ищите риторики и философіи, ни краснорѣчія, но здравымъ истиннымъ глаголомъ послѣдующе, поживите. Понеже риторъ и философъ не может быти христіянинъ» [Аввакум, 1927, *547—548*]. Равным образом в послании Ф. М. Ртищеву Аввакум говорит: «Христос... не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти християнин... Християном открывает бог Христовы тайны духом святым, а не внешнею мудростию... Преподобный же Ефрем Сирин рече: И кроме философии и риторики, и кроме грамматики мощно есть верну сущу препрети всех противящихся истинне» [Демкова, 1974, *388—389*]. Соответственно, в письме к своей духовной дочери Аввакум преподает следующее наставление: «Евдокея, Евдокея, почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают Богом неокормлени, яко листвие... Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев <разум то есть разум Василия Великого, Иоанна Златоуста и Афанасия Александрийского> обдержал. К тому же и диалектик, и философию, и что потребно,— то в церковь взяли, а что непотребно,— то под гору лопатою сбросили. А ты кто, чадь немощная?.. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосье за граматику ту» [Аввакум, 1979, *227—228*]. Грамматика, риторика, диалектика и философия воспринимаются как единый комплекс знаний — они предстают, в сущности, как разновидности «внешней мудрости», которая не приводит к вере, а, напротив, уводит от нее. Итак, преобразование сакрального текста в соответствии с грамматическими правилами признается делом опасным и соблазнительным.

В то же время, если язык понимается как способ коммуникации, основное значение приобретает система передачи информации, обеспечивающая адекватное пони-

мание, то есть некоторый условный код, объединяющий отправителя и получателя сообщения. Отсюда, в частности, и определяется значение грамматических правил: ориентация на грамматику признается необходимым условием правильного пользования языком.

Очень характерно в этом смысле, что со времени патриарха Никона меняется практика исповеди глухонемых в русской церкви. Ранее церковь исходила из того, что сам факт прихода глухонемого человека на исповедь свидетельствует о его покаянии, и, соответственно, священник отпускал ему грехи и допускал к причастию (подобно тому, как это делается на так называемой глухой исповеди, когда необходимо причастить больного, находящегося при смерти в бессознательном состоянии)[44]. Между тем со второй половины XVII в. от священников требуется, чтобы исповедник, который не может объясниться словами, пользовался мимикой [Алмазов, II, *22—24, 444—449*]. Совершенно очевидно, что здесь проявляется новое отношение к языку именно как к средству коммуникации: наличие тех или иных способов передачи информации воспринимается как необходимое условие коммуникации. Требование мимики в подобных случаях восходит, по-видимому, к церковной практике Юго-Западной Руси[45].

* * *

Различие в восприятии языка до раскола и после него особенно наглядно проявляется в отношении к метафорическому, переносному употреблению. В древнерусской учительной литературе можно встретить прямые указания на греховность употребления такого рода. Так, например, в епитимейниках неоднократно встречается правило, запрещающее говорить *дождь идет:* за это полагалось сто поклонов («Аще кто речеть: *дождь идет*, да поклон. 100» [С. Смирнов, 1913, прилож., *30*, № 30, ср. еще *154*, № 23, *305*, статья *е*, *285*, примеч. 4]); тем не менее так несомненно, говорили и, значит, — грешили. Существенно при этом, что данная фраза могла, по-ви-

димому, ассоциироваться с языческими представлениями, которые предполагают персонификацию явлений природы: таким образом, метафора как бы актуализирует в данном случае языческие верования. Итак, употребление слов в переносном смысле может способствовать отклонению от христианства и, следовательно, уклонению в ересь. Так же, как мы наблюдали в предыдущих примерах, сам способ выражения может признаваться неправославным.

Примеры подобного отношения к метафорическому употреблению отнюдь не единичны. До нас дошло специальное поучение о том, что нельзя друг друга называть «солнцем праведным» («Повесть глаголет от избранных слов о праведном солнце и не внимающих Божиих заповедей, иже людие друг друга зовуще солнцем праведным, льстящи себе»); здесь подчеркивается, что таким образом нельзя называть никого из смертных, в том числе и царей: «Разумѣитжь о сем, любовная братия; никакоже не нарицайте друг друга праведным солнцем, нижь самаго царя земного, никогожь от властелей земных не мозите нарицати праведным солнцем; то бо есть Божие имя, а не тлѣннаго человѣка» [Лет. Рус. Лит., V, отд. III, *90—93*]. Выражение *солнце праведное* (*sol justitiae*) применяется к Богу [см.: Мал. IV, 2] и ни в каком смысле не должно относиться к смертному человеку[46]. Вместе с тем так могли иногда называть царя (особенно после раскола); показательно, что так называют уже Лжедмитрия [см.: Живов и Успенский, 1987/1996, *216*], и здесь, возможно, отражается югозападнорусское отношение к языковому знаку (обусловливающее возможность употребления сакрального образа в условном значении). Совершенно так же протопоп Аввакум протестует против того, чтобы царей называли «святыми»: «Нынѣ у нихъ [никониан] все накось и поперегъ; жива человѣка в лице святымъ называй... В Помянникъ напечатано сице: помолимся о державномъ святомъ государѣ царѣ», — писал с негодованием Аввакум в толковании на Псалтырь [Аввакум, 1927, *465—466*]. Действительно, со второй половины

XVII в. становятся вполне обычными сакральные эпитеты по отношению к царю.

Отношение к условному употреблению языкового знака — прежде всего слова или выражения с сакральным значением — коренным образом меняется после раскола, причем представители старообрядческой и новообрядческой партии резко расходятся в этом отношении; это различное отношение к метафоре отражает различие культурных традиций Московской и Юго-Западной Руси. В результате одни и те же тексты могут функционировать в разных ключах и — в зависимости от позиции читателя — пониматься либо в буквальном, либо в переносном смысле. Это различие в понимании в ряде случаев приводит к культурным конфликтам и вызывает ожесточенную полемику [см. подробнее: Живов и Успенский, 1983].

Характерна в этом плане полемика старообрядца Никиты Добрынина, носителя традиционного для Московской Руси отношения к тексту, и Симеона Полоцкого, выступающего как представитель новой барочной культуры. Предметом полемики является фраза «Тебѣ собесѣдуютъ звѣзды» при обращении к Богу в одной из молитв таинства крещения по никоновской редакции Требника; в дониконовской версии соответствующее место читается: «Тебѣ молятся звѣзды». Согласно Никите Добрынину, такого рода тексты должны пониматься в безусловном смысле. По мнению Никиты, звезды — это ангелы, однако ангелы могут лишь молиться Богу, но не собеседовать с ним, в силу своего подчиненного положения: «ангелы не сопрестольны суть Богу, но сопрестоленъ есть Отцу Сынъ и Святый Духъ... А о звѣздахъ в писанiи не обрящется, чтобъ собесѣдницы Богу писались» [Румянцев, 1916, прилож., *339, 258*]. Отвечая на эти возражения, Симеон Полоцкий писал: «Нѣсть бо слово здѣ о собесѣдованiи устномъ или умномъ, ибо звѣзды ни устъ ниже ума имѣютъ, суть бо вещъ неодушевленная... якоже написася в тойжде молитвѣ „Тебе поетъ солнце", „Тебе славитъ луна"... убо яко здѣ метафорически <к этому слову дается глос-

са: переноснѣ> полагается *поетъ, славитъ*... и тѣмъ подобная, тако и еже *собесѣдуютъ*. Вся же сія мѣста не суть безмѣстна, но лѣпо умствующимъ лѣпа же и блага: самому безумному Никитѣ со единомысленники его соблазнъ и претыканіе» [Симеон Полоцкий, 1667, л. 55—56об., обличение и возобличение 19-е]. Таким образом, Симеон Полоцкий здесь прямо указывает на возможность двух восприятии одного текста. На этом примере особенно ясно видно, как новая концепция языкового знака связана с метафорическим употреблением.

Совершенно так же и Стефан Яворский позднее специально обосновывает необходимость понимания слов в переносном значении. Более того, он считает возможным подходить именно таким образом к тексту Св. Писания. Так, в своем рассуждении о том, что эпитет *вселенский* в титуле константинопольского патриарха не означает «владеющий вселенной», он пишет: «Къ симъ же и то ізвѣстно есть: яко сіие имя *вселенная* не всегда свойственнѣ разумѣется за вся мѣста всего мира, но иногда имѣетъ толкъ за многа мѣста и за знатную часть мира тропическим разумом»[47]. И далее приводятся примеры из Библии, где слово *вселенная не* может пониматься в буквальном смысле. В частности, приводя фразу из евангельского текста «Изыде повелѣніе от Августа Кесаря написати всю вселенную» (Лук. II, 1), Стефан Яворский рассуждает: «Едали вся весма вселенная со всѣми своими обителми, землями, градами, царствіями бысть во владѣніи Августа Кесаря? Никакоже. Ибо Новый Свѣтъ недавно обрѣтенный, Хинское Царство, Тартарія большая, и прочая и прочая, власти его кесаревой не знали». Аналогичным образом рассматриваются другие примеры такого рода, после чего делается вывод, что так же ведут себя и другие «повсемственные глаголы», то есть обобщающие наименования: «Суть и прочия повсемственныя глаголы, но глаголы точию, а не самая истинна, и повсемственное имя за часть вземлется тропице (лат. tropice)» [ГИМ, Увар. 1728/378/588, л. 2об. — 3; Живов, в печати].

Таким образом, носители югозападнорусской образованности отделяют слово от его содержания, что и обусловливает возможность употребления слова в переносном смысле («тропическим разумом»). Так, для Стефана Яворского евангельский текст не есть истина («глаголы точию, а не самая истинна»); истиной считается содержание этого текста. Поэтому текст оказывается открытым для разных интерпретаций, а истина устанавливается через правильную интерпретацию (это определяет значение филологической экзегезы для послеренессансного мировоззрения).

Напротив, для носителей великорусской традиции Евангелие и вообще Св. Писание, будучи богооткровенным текстом, есть истина сама по себе, которая принципиально не зависит от воспринимающего субъекта. Сакральная форма и сакральное содержание по самому своему существу не могут быть расчленены, одно предполагает другое. С этой точки зрения истина связывается не с правильной интерпретацией, а с правильным воспроизведением текста.

Итак, с усвоением западной барочной культуры в России появляется возможность двоякого прочтения одного и того же текста, и то, что для одних представляет собой условную фигуру речи, другими может пониматься буквально. Этот конфликт усугубляется со временем, становясь особенно очевидным с петровской эпохи. Когда, например, Феофан Прокопович встречает Петра, неожиданно явившегося к нему во время ночной попойки, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи» [Голиков, 1807, *422—423*; Нартов, 1891, *73*], то для одних это слышится как метафорический образ, а для других является богохульством. С петровской эпохи в условиях насаждения западной культуры рассматриваемый конфликт может осмысляться как частный момент противопоставления России и Запада, традиции и нововведений. Конвенциональное восприятие языкового знака сознательно насаждается в России как необходимый элемент просвещенной культуры[48]. В то же время для носителей традиционной куль-

туры — и прежде всего старообрядцев — такая концепция слова, когда слова меняют свое значение в контексте, оказывается в принципе неприемлемой.

* * *

Мы специально остановились на отношении к языковому знаку, поскольку сам раскол был связан прежде всего с проблемами языка и именно здесь особенно наглядно проявляется семиотический конфликт двух культурных традиций. Вместе с тем конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется не только в языковой сфере.

Действительно, тот же конфликт мы наблюдаем и в отношении к визуальному знаку. Так, в иконописи со второй половины XVII в. появляются живоподобные изображения, всякого рода иллюзионистические эффекты (явления прямой перспективы, светотени и т. п.), направленные на в о с п р и я т и е и, соответственно, предполагающие конвенциональное отношение к знаку — в данном случае к знаку визуальному. Характерным образом эта новая манера иконописания называется «фряжской», то есть западной. Это вызывает резкий протест старообрядцев. Так, например, протопоп Аввакум говорит в «Беседе о иконном писании», что иконописцы новой школы изображают святых как живых людей, как это делается в западной живописи: «пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедры толстыя, и весь яко нѣмчинъ брюхатъ и толстъ учиненъ, лишо сабли той при бедрѣ не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христосъ же Богъ нашъ тонкостны чювства имѣя всѣ, яко же и богословцы научаютъ насъ... А все то кобель борзой Никонъ, врагъ, у м ы с л и л ъ б у д т о ж и в ы я п и с а т ь, у с т р о я е т ъ в с е п о ф р я ж ь с к о м у, с и р ѣ ч ь п о н ѣ м е т ц к о м у» [Аввакум, 1927, *282—283*][49]. О том же говорит Аввакум и в «Беседе о

внешней мудрости»: «Воззри на святыя иконы и виждь угодившія Богу <то есть и увидь угодников Божиих>, како добрыя изуграфы подобіе ихъ описуютъ: лице, и руцѣ, и нозѣ, и вся чувства тончава и изможддала отъ поста, и труда, и всякія имъ находящія скорби. А вы нынѣ подобіе ихъ перемѣнили, пишите таковыхъ же, якоже вы сами: толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» [Аввакум, 1927, *291*]. Аналогичный протест против «одебеливания плоти» в иконном писании можно найти затем и у Андрея Денисова в «Поморских ответах» (ответ 50, статья 20). Здесь читаем: «Нынѣшніи... живописцы... пишутъ иконы не от древнихъ подобій святыхъ чюдотворныхъ иконъ греческихъ и россійскихъ, но от своеразсудительнаго смышленія: видъ плоти Спаса Христа и прочихъ святыхъ одебелѣваютъ, и въ прочихъ начертаніяхъ не подобно древнимъ святымъ иконамъ имѣюще, но подобно латинскимъ и прочимъ, иже в библіяхъ напечатаны <имеются в виду гравюры> и на полотнахъ маліованы <имеются в виду картины>»; при этом подчеркивается, что «латины, въ живописаніи древній обычай церкве измѣнивше, живописуютъ образи от своего умствованія» [Поморские ответы, *183*][50]. Соответственно, старообрядцы отказывались поклоняться новым иконам, утверждая именно, что на них изображены живые люди, а не святые; так, ростовский портной Сила Богдашко в 1657 г. заявлял ростовскому митрополиту Ионе: «Личины вы свои пишете на иконы, а служба ваша игралище, а не служба...» [Румянцева, 1990, *31*]. Во всех этих высказываниях речь идет прежде всего о натуралистичности изображения, которая в принципе несвойственна иконописи.

Типологически аналогичное явление наблюдается в это же время и в церковном пении, где древнее унисонное пение сменяется новым партесным, рассчитанным опять-таки на восприятие, бьющим на внешний эффект. Особенно же показателен в этом плане переход от «многогласия» к «единогласию» и одновременно от «хомового» (или «наонного») пения к «наречному».

Практика многогласия предполагает одновременно ведение в одном и том же помещении нескольких служб, то есть произнесение нескольких текстов одновременно[51]. Возникновение этой практики обусловлено стремлением произнести все тексты, предписываемые церковным уставом; понятно вместе с тем, что такого рода практика никак не способствует восприятию этих текстов. Что же касается хомового пения, которое противопоставляется пению наречному, то в этой певческой манере *о* и *е* могут произноситься на месте этимологических еров (бывших звуков ъ и ь) не только в сильной, но и в слабой фонетической позиции, где еры давно уже исчезли[52]. Так, например, слова «Христос», «Спас», «днесь» и т. п. могут произноситься в пении *Христосо, Сопасо, денесе*, поскольку в этих словах были когда-то еры: произношение *Христосо* отражает старую форму *Христосъ*, произношение *Сопасо* — старую форму *Съпасъ*, произношение *денесе* — старую форму *дьньсь* и т. д. и т. п. Такого рода произношение, естественно, очень затрудняет восприятие текста.

В середине XVII в. многогласное пение сменяется единогласным и хомовое пение — наречным (то есть произношение слов в церковном пении перестает отличаться от произношения в чтении — начинают петь «на речь», то есть как говорят и читают). Характерно, что это вызывает ожесточенную полемику[53], особенно же знаменательно то обстоятельство, что оба явления могут объединяться в культурном сознании [см., например: Рогов, 1973, *81, 87–91*].

Действительно, эти явления определенным образом связаны: как переход от многогласия к единогласию, так и переход от хомового пения к наречному обусловлен, в сущности, ориентацией на восприятие, предполагает конвенциональное отношение к сакральному знаку. В обоих случаях можно усмотреть переход от внутренней по отношению к храмовому действу точки зрения к внешней.

В самом деле, в условиях многогласия принципиальное значение имеет сам факт произнесения сакрального

текста — вне зависимости от того, насколько этот текст может восприниматься находящимися в храме людьми. Церковная служба понимается как общение с Богом, а не с человеком, и, соответственно, единственно важным представляется объективный смысл произносимого текста, в принципе абстрагированный от субъективного его восприятия. Богослужение обращено к Богу, и это обстоятельство само собой снимает трудности коммуникации. Говоря современным языком, здесь предполагается идеальный канал связи; и в самом деле, какие могут быть трудности коммуникации при общении с Богом! Между тем переход к единогласному пению и чтению несомненно связан с тем, что церковная служба становится ориентированной не только на Бога, но и на человека, стоящего в храме[54]. Это обстоятельство естественным образом обостряет внимание к проблеме коммуникации, делает актуальной воспринимаемость.

Совершенно так же может быть интерпретирован и переход от хомового пения к гораздо более понятному и несравненно легче воспринимаемому наречному пению. Показательно в этом смысле, что обе проблемы естественным образом ассоциируются и по существу трактуются как варианты одной и той же дилеммы: и хомовое, и многогласное пение отождествляются в XVII в., хотя на самом деле это разные явления. Вполне закономерно и то, что с устранением хомового пения исчезают и всевозможные глоссолалические попевки, ранее свойственные церковному пению [см.: Металлов, 1912, *122*; Смоленский, 1901, *98*]. В некотором смысле и многогласие, и хомовое пение могут рассматриваться сами по себе как глоссолалии, то есть текст, понятный скорее Богу, чем человеку, при том что людям он может быть и вовсе непонятен.

Подобно тому, как язык богослужения в некотором смысле уподобляется ангельскому языку, который выступает вообще как архетипический образ сакрального языка (см. приведенные выше рассуждения протопопа Аввакума), так церковное пение в принципе уподобляет-

ся «ангелогласному пению». По православным представлениям, церковь во время богослужения понимается как «второе (или земное) небо», то есть временное воплощение Царства Небесного[55]; соответственно, церковное пение может уподобляться ангельскому славословию, а поющие — ангелам (этот мотив эксплицитно выражен в Херувимской песне, которой начинается в православном богослужении Литургия верных)[56]. Отсюда, в частности, глоссолалические попевки могли непосредственно отождествляться с ликованием Небесных сил[57]. Представление о богодухновенном ангелогласном пении в принципе несовместимо с представлением о конвенциональных средствах выражения, так или иначе ориентированных на восприятие[58].

Наконец, конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется — в тот же период — и в театральной сфере. Так, сакрализованные театральные представления, которые появляются в Москве при царе Алексее Михайловиче, воспринимаются старообрядцами как кощунство — условность театрального изображения принципиально ими отвергается. Протопоп Аввакум прямо обвиняет царя, как инициатора и устроителя этих представлений, в том, что тот уподобляет себя Богу. Сравнивая Алексея Михайловича с Навуходоносором, который считал себя равным Богу («Богъ есмь азъ! Кто мнѣ равенъ? Развѣ Небесной! Онъ владѣетъ на небеси, а я на земли равенъ Ему!»), Аввакум говорит: «Такъ-то и нынѣ близко тово. Мужика нарядя архангеломъ Михаиломъ и сверху въ полатѣ предъ него спустя, вопросили: кто еси ты и откуду? Онъ же рече: азъ есмь архистратигъ силы Господня, посланъ къ тебѣ, великому государю. Такъ ево заразила сила Божія, мраковиднова архангела,— пропалъ и душею и тѣломъ» [Аввакум, 1927, *466*]. С точки зрения Аввакума, погубил свою душу как человек, изображавший архангела Михаила, так и царь, участвовавший в этом представлении. Соответственно, в анонимном старообрядческом «Возвещении от сына духовнаго ко отцу духовному» (1676 г.), из-

вещающем о смерти Алексея Михайловича, — адресатом послания был, видимо, протопоп Аввакум — болезнь и смерть царя связывается, в частности, с тем, что тот «тешился всяко, различными утешении и играми» на сакральные темы: «Поделаны были такие игры, что во ум человеку невместно; от создания света и до потопа, и по потопе, до Христа, и по Христе житии, что творилося чюдотворение его, или знамение кое <имеются в виду театральные сцены из Ветхого и Нового Завета>, и то все против писма <то есть согласно Св. Писанию> в ыграх было учинено: и распятие Христово, и погребение, и во ад сошествие, и воскресение, и на небеса вознесение. И таким играм иноверцы, удивляяся, говорят: „Есть, де, в наших странах такие игры, комидиями их зовут, толко не во многих верах. Иные, де, у нас боятся и слышати сего, что во образ Христов да мужика ко кресту будто пригвождать, и главу тернием венчать, и пузырь подделав с кровию под пазуху, будто в ребра прободать. И вместо лица Богородицы — панье-женке, простерши власы, рыдать, и вместо Иоанна Богослова — голоусово детину сыном нарицать и ему ее предавать“» [Бубнов и Демкова, 1981, *143*]. Очевидным образом здесь речь идет о театральной мистерии с изображением страстей Христовых; представления такого рода были приняты в Киево-Могилянской академии и отсюда попали в Москву; эта традиция восходит, в свою очередь, к польскому иезуитскому театру. Отношение к театральным представлениям на сакральные темы очень напоминает при этом отношение к метафоре в сакральных текстах, о котором мы говорили выше.

Во всех этих случаях ясно проявляется неконвенциональное отношение к знаку, характерное для традиционной русской культуры и сохраняющееся у старообрядцев: переживание знака как чего-то безусловного, внеположного, от нас не зависящего. При таком понимании, если человек управляет знаками, играет ими, придает им новый смысл, вводит их в новые сочетания, это ему только кажется — на самом деле здесь проявляются более

глубокие связи между знаком и значением, и человек сам оказывается игрушкой у потусторонних сил. Так представления на сакральные темы, какими бы благочестивыми они ни казались, являются с этой точки зрения дьявольскими кознями. То же может быть сказано вообще об использовании знаков, соотнесенных с сакральным содержанием, в качестве условных, конвенциональных средств выражения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь уместно напомнить, что именно догмат иконопочитания определяет специфику православия в ряду других христианских вероисповеданий.

[2] Следует иметь в виду, что Псалтырь была не только богослужебной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте). Поэтому издания Псалтыри обычно сопровождались поучениями.

[3] Этой молитве («Господи и владыко живота моего...»), которая регулярно читается во время Великого поста, придается особое значение в православном богослужении.

[4] В основе предложения Лазаря лежит, по-видимому, практика сожжения еретиков: смерть Лазаря на костре символически означала бы, что он еретик. Будучи уверен в своей правоте, Лазарь считал, что Господь этого не допустит.

[5] При этом старообрядцы сохраняют старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими греками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими [Каптерев, 1913, *73* сл., *231* сл.; Голубинский, 1905, *158* сл.; Голубинский, II/2, *470—472*; ср.: Соболевский, 1909, *4—6*]. Ср. чин принятия еретиков, известный как в греческом оригинале, так и в церковнославянском переводе: «εἴ τις οὐ σφραγίζει τοῖς δοσὶ δακτύλοις, καθως κιὶ Χριστός ἀνάθεμα / Иже не крестится двема перстома, яко и Христос, да будет проклят» [Бенешевич, II, *173*].

Таким образом, исторически речь идет о противопоставлении старого и нового греческого обряда; в актуальном сознании эпохи это противопоставление воспринималось, однако, как противопоставление русской и греческой традиций.

[6] Так, в 1657 г. Никон разрешил старцу Григорию (в миру Иоанну) Неронову служить по старым служебникам, не подвергшимся исправлениям никоновских справщиков; при этом Никон заявил: «Обои-де добры — все-де равно, по коим хощеш, по тем и служи» [Субботин, I, *156—157*].

[7] Так, во время диспута с патриархом в 1682 г. старообрядцы спрашивали: «Кая ересь и хула всѣмъ, еже двѣмя персты креститеся, Божество и человечество исповѣдовати и въ молитве Сына Божія глаголати? <имеется в виду Иисусова молитва, где вместо „Сыне Божий“ стали читать „Боже наш“>. За сіе чесо ради мучити и въ срубахъ жещи? — Патріархъ глагола: мы за крестъ и молитву не мучимъ и не жжемъ, но за то, яко насъ еретиками называютъ и святѣй церкви не повинуются, — сожигаемъ; а креститеся кто како хощетъ — двѣмя персты, или треми, или всею рукою. Сіе все едино, токмо бы знаменіе креста на себѣ вообразити; мы о томъ не истязуемъ» (Челобитная Саввы Романова, см.: [Кожанчиков, 1862, *99*]). Эта позиция разительно отличается от позиции антиохийского патриарха Макария, сербского патриарха Гавриила и никейского митрополита Григория, которые в 1656 г. объявили двуперстие ересью и всех, кто крестится двумя перстами, предали анафеме [Каптерев, II, *526*; П. Смирнов, 1895, *48*].

[8] См. об употреблении родительного посессивного до и после никоновской справы: [Б. Успенский, 1987, *302* сл.].

[9] Отметим, что это исправление может рассматриваться как в текстологическом, так и в языковом ключе. Никоновская редакция дословно соответствует греческому тексту Символа веры, и таким образом отсутствие союза в исправленном церковнославянском тексте мотивируется отсутствием союза в исходном греческом тексте. Между тем оппоненты Никона считали, что в церковнославянском языке, в отличие от греческого, не может быть бессоюзного сочетания однородных членов: бессоюзие, по их мнению, предполагает либо подчинение, либо примыкание, то есть нерав-

ноправность соединяемых членов — в таком ответственном тексте, как Символ веры, это существенно меняет смысл. [См.: Матьесен, 1972, *45—46*; Б. Успенский, 1987, *314—316*.]

[10] Точно так же в споре иконоборцев и иконопочитателей проявилось не столько различное отношение к иконе как таковой, сколько различное отношение к сакральному знаку.

[11] Обсуждаемые Авраамием нововведения в ряде случаев не вошли в окончательную никоновскую редакцию Символа веры, то есть отражают промежуточную стадию исправления.

[12] Ср. ответ Симеона Полоцкого в «Жезле правления»: [Симеон Полоцкий, 1667, л. 151, обличение и возобличение 70-е].

[13] См. еще об этом в «Послании к неизвестным» Аввакума [Бороздин, 1898, прилож., *42*], а также в челобитной Никиты Добрынина [Субботин, IV, *138, 152*; Румянцев, 1916, *462, 466—467, 495*, прилож., *340, 354*]. Соответственно, употребление той или иной формы — родительного или дательного падежа — могло осмысляться вообще как диагностический признак правильности или неправильности соответствующего текста: так, Андрей Денисов в своих полемических посланиях отвергает свидетельства некоторых старопечатных книг Юго-Западной Руси именно потому, что в них стоит *во вѣки вѣковъ*, а не *во вѣки вѣкомъ* [П. Смирнов, 1909б, *195*]; двести лет спустя по той же причине участники Первого собора старообрядцев-поморцев ставят под сомнение певческие тексты эпохи Ивана Грозного [Деяния, 1909, *63* второй пагинации].

[14] Характерное обоснование невозможности каких бы то ни было отступлений от канонической формы сакрального текста содержится в ответах старообрядцев Дьяконовского согласия на вопросы архиепископа Нижегородского и Алаторского Питирима 1719 г. (так называемые «Питиримовы», или «Керженские», или «Дьяконовские» ответы; автором этого сочинения считают Андрея Денисова). Говоря о изменениях текста, и в частности о изменениях языка, вызвавших раскол, старообрядцы заявляют: «Не дивно же ты буди и о сомнѣніи нашемъ, еже имѣемъ о новоположеніихъ вашихъ. Аще бо священный отецъ Спиридонъ, епископъ Тримифійскій, и не стерпѣ единыя рѣчи премѣненія, егда

Трифилій епископъ, уча въ церкви, премѣни рѣчь евангельскую въ сказаніи, юже рече Христосъ къ разслабленному, *возми ложе свое*. Тогда святый Спиридон разгнѣвася на него и обличи его рекъ: „Или ты мнишися лучши быти глаголавшаго: *возми одръ свой*". И то рекъ, избѣжалъ отъ ревности изъ церкви, ревнуя о Христовомъ словеси, хитростію ритора Трифилія примѣненномъ... Кольми паче намъ сомнительно есть о толикихъ множайших возновствованіихъ, боящимся церковныхъ запрещеній, еже приложити не премѣнити, ниже отложити что, крепцѣ утвержающихъ» [Керженские ответы, 1906, *179—180*]. Между тем в сочинении чудовского инока Евфимия «О исправлении в прежде печатаных книгах Минеах некиих бывших погрешений в речениих» 1692 г. необходимость точного воспроизведения минейного текста мотивируется следующим образом: «Елико бо житіе святыхъ лучшее, толико ихъ и словеса нашихъ лучша словесь и дѣйствителнѣйша сут<ь>» [К. Никольский, 1896, *61*].

15 Относительно исправления ошибающегося чтеца во время богослужения см., в частности, свидетельства Павла Алеппского [Павел Алеппский, IV, *126*] и дьякона Федора [Субботин, VI, *229—230*].

16 Для характеристики отношения древнерусского писца к переписываемому им тексту показательно предисловие к сборнику житий святых отцов из библиотеки митрополита Иоасафа Скрипицына первой пол. XVI в., которое, по мнению С. П. Розанова, принадлежит самому Иоасафу [РГБ, собр. Московской Духовной Академии, № 684]: «Писахъ же съ разныхъ списковъ тщася обрѣсти правыи. И обрѣтохъ въ спискѣхъ онѣхъ многа неисправлена. И елика възможна моему худому разуму, сіа исправляхъ, а яже невозможна, сіа оставляхъ, да имущіи разумъ больше насъ, тіи исправять неисправленная и наполнять недостаточная. Азъ же что написахъ, и аще кая обрящутся въ нихъ несогласна разуму истины, и азъ о сихъ прощеніа прошу. А хто имать сіа преписовати или прочитати, да не преписуетъ тако, ни прочитаетъ, но истинное да пишетъ и глаголетъ, еже есть угодно Богу и полезно души, понеже и азъ грешный тако хощу. И не токмо же еже здѣ написахъ, но и индѣ что писахъ и глаголахъ, и аще что обрящется въ тѣхъ неугодно Богу и

неполезно души, ради моего неразуміа и невѣжества, — и о сихъ молю, да не творить кто тако, но лучше да творитъ, еже есть благоугодно Богу и полезно души. И азъ о семъ радуюся и тако благодатіею Божіею прилагаю сіа, отъемля вину ищущим вину на вред души» [см.: Розанов, 1930, *280*]. Этот текст дословно воспроизводит затем Арсений Глухой в предисловии к переписанному им Каноннику 1616 г. [см.: Иларий и Арсений, II, *55—56*, № 281]; аналогичный текст можно найти и в других рукописях Арсения Глухого [Иларий и Арсений, II, *57*, № 283; Иларий и Арсений III, *48*, № 684]. (Следует иметь в виду, что как Иоасаф Скрипицын, так и Арсений Глухой были иноками Троице-Сергиевой лавры и рукописи из библиотеки Иоасафа были Арсению доступны.)

Ср. специальное постановление Стоглавого собора 1551 г. о исправлении церковных книг: «...которые писцы по городомъ книги пишут, и вы бы имъ велѣли писати з добрыхъ переводовъ: да написавъ правили, потом же бы продавали; а не правивъ бы книгъ не продавали. А которой писець, написавъ книгу, продастъ не исправивъ, и вы бы тѣмъ възбранили с великим запрещеніемъ. А кто у него неисъправленную книгу купить, и вы бы тому по тому же возбраняли с великим же запрещеніемъ, чтобы вперед такъ не творили. А вперед таковіи обличени будут, продавець и купець, и вы бы у нихъ тѣ книги имали даромъ безо всякаго зазора» [Стоглав, 1890, *127—128*].

17 См. в этой связи замечания о роли собственных имен в мифологическом сознании: [Лотман и Успенский, 1973/1996].

18 Ср., в частности, такие сочинения, как трактат о восьми частях слова, «Беседа о учении грамоте», «Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Истины показание к вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского [см.: Ягич, 1896, *40—41, 47, 362, 385—388*; Сухомлинов, 1908, *352*; Дмитриева, 1979, *210, 224, 241, 251, 264*; Субботин, VIII, *219*].

19 Ср. в этой связи универсальное представление о мысли как о г о в о р е н и и в сердце [Топоров, 1973а, *140—141*].

20 Эти слова приводит сам Никон в возражениях С. Л. Стрешневу (возражение 26-е) [см.: Никон, 1982, *650—651*; Никон, 1861, *490*]; первая часть этой фразы представ-

ляет собой цитату из Евангелия от Луки (XIX, 22). По свидетельству Паисия Лигарида, Никон отказался слушать его речь на латинском языке, заявив, что латынь — это «проклятый язык язычников» [Макарий, VII, *223*]. Ср. еще описание этого инцидента у Николая Витсена [Витсен, 1966—1967, *209*, ср. *446*].

[21] По свидетельству Витсена, русские говорили, что «латинский язык есть язык еретический, поскольку Бог не говорит на этом языке» («De domste Russen seggen: de Latijnse tael is een ketterse tael, wyl Godt die niet spreeckt») [Витсен, 1966—1967, *446*]. Это высказывание, по-видимому, следует понимать именно в том смысле, что латинский язык неадекватно передает то, чему учит Христос.

[22] Ср. противопоставление греческого и церковнославянского языков, с одной стороны, и латинского языка, с другой, у Захарии Копыстенского в его предисловии (1623 г.) к переводу толкований Златоуста на послания апостола Павла: греческий и церковнославянский признаются здесь языками, адекватно выражающими православную богословскую мысль, тогда как латинский язык, по мнению Захарии Копыстенского, не способен передать содержание такого рода. «Мает... языкъ Славенскій таковую в собѣ силу и зацность, же языку Грецкому якобы природне согласуетъ, и власности его съчиняется», — пишет здесь Захария Копыстенский, ссылаясь, в частности, на сходство в образовании сложных слов, а также в системе склонения. «Отколь беспечнѣйшая есть речъ и увѣреннѣйшая філософію и ѳеологію Славенским языком писати и з Грецкаго переводити, нѣжли Латінскимъ: который оскудный есть, же такъ реку до трудныхъ высокихъ и Богословныхъ речій недоволный и недостаточный» [Ф. Титов, 1916—1918, прилож., *74*].

[23] Аргументация превосходства церковнославянского языка над латынью восходит здесь к сказанию «О писменех» черноризца Храбра, очень популярному у русских книжников XV—XVII вв. См. подробнее ниже, примеч. 41.

[24] Любопытно, что в дальнейшем этот же Лукьян Голосов славится своим знанием латыни [см.: Витсен, 1966—1967, *176—177, 211, 221*; Рейтенфельс, 1905, *98—99*]; при этом Рейтенфельс указывает, что познания в латыни при-

несли Голосову «много беспокойства и несчастья» [Рейтенфельс, 1905, *160*]. С 1653 г. Лукьян Голосов является дьяком Патриаршего разряда, то есть служит под непосредственным началом Никона; в 1680-е гг. он сочиняет вирши в духе Симеона Полоцкого; несомненно, таким образом, что он становится в конце концов приверженцем никоновских культурных реформ. [См. о нем: Богоявленский, 1946, *247*; С. Веселовский, 1975, *122—123*; Панченко, 1973, *110—111*.]

25 Эти высказывания дошли до нас в составе «Дела по доносу чернеца Саула на бояр Ивана Васильевича Засецкого, на Луку Тимофеева, сына Голосова, да Благовещенского собора на дьячка Константина Иванова, что они к нему в келью приходили и про еретичество говорили» [см. об этом деле: Соловьев, V, *491—492*; Макарий, VI, *347—348*; Харлампович, 1914, *135—136*].

Ср. в этой связи челобитную Стефана Вонифатьева от 10 октября 1650 г. с просьбой сослать в монастыри учеников Греко-Латинской школы Ивана Засецкого с товарищами, отказавшихся изучать латинский язык [Румянцева, 1986, *35*].

26 Ср. позднейшее обыгрывание западного (латинизированного) произношения имени Иов в поэме Я. Б. Княжнина «Попугай» (1788—1790 гг.): «Уж стал уметь язык вертеть по-молодецки // И имя Иова горланить по-немецки». Что имеется в виду, совершенно ясно из контекста, ср. несколько выше в той же поэме: «Пустил слов токи сильны, скоры // Кончая все на *мать*» [Княжнин, 1961, *710—711*].

27 Относительно возможного автора данного сочинения высказывались разные мнения; обычно называют инока Евфимия или Николая Спафария [см.: Каптерев, 1889, *89—96*; Миркович, 1878, *31*, примеч. 2; Браиловский, 1889, *280—281*, примеч. 1; Сменцовский, 1899, *32*; Михайловский, 1900, *4—11*; А. Флоровский, 1949, *123*].

28 В этом последнем сочинении, между прочим, отмечается особая опасность латыни в качестве первого иностранного языка — при том, что знающему греческий язык знакомство с латынью повредить уже не может: «а по греческомъ ученiи, хотящему не вредительно учитися и латинскому, а въ первыхъ латинскому языку учитися велiе опасенiе, яко да не латинскимъ языкомъ подкралася тайна и

вѣра и обычай латинской, какъ видимъ въ разныхъ народѣхъ, наипаче въ французскомъ, зане ничего не премѣняетъ человѣка и нравы сице, яко странное ученіе» [Каптерев, 1889, *96*]. Мысль о том, что не следует знать латинский без греческого высказывалась также братьями Лихудами в «Акосе» 1687 г. [Прозоровский, 1896, *562—563*; Сменцовский, 1899, *274—275*] и затем чудовским иеродиаконом Дамаскиным в его возражении на сочинение Гавриила Домецкого, 1704 г. [Образцов, 1865, *91*].

[29] Петр подписывался Petrus (Petros) или Piter. О восприятии Петра как Антихриста [см.: Б. Успенский, 1976/1996 — наст. изд., *77* сл.].

[30] Новая форма *Иисус*, введенная при Никоне (вместо старой Исус), могла рассматриваться старообрядцами как наименование Антихриста [см.: П. Смирнов, 1898, *041*; Б. Успенский, 1989/1996, *41*].

[31] Ср. в этой связи дело о письменном договоре с сатаной 1725 г.: договор был написан кровью и «латинским диалектом» [Перетц, 1907, *37—39*]; Витсен [1966—1967, *444*] сообщает о случае, когда человек, знавший латынь и обладавший глобусом, был обвинен в колдовстве и высечен кнутом.

Сходным образом могли реагировать старообрядцы на титул *император*, который Петр принимает в 1721 г. Так, основатель страннического согласия Евфимий заявлял в 1784 г.: «Понеже Петр не принят на ся царскаго имени; восхоте по римске именоватися император» и делал отсюда вывод о сатанинской природе Петра [Кельсиев, IV, *253*]; в 1855 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показал на следствии: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. Титул же императорский... Петром великим заимствован от нечестивого сатанинского папы Римского. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол» [Кельсиев, I, *220*].

[32] Между тем Сумароков в «Слове похвальном о Государе Императоре Петре Великом...» (1759 г.) писал, что до Петра «учиться языкамъ народовъ не православного закона почиталося суевѣрами учиться безбожію: а во дни Петра Великаго Латинской языкъ, который суевѣрами для раздѣленія Римской съ Греческою церковію проклятымъ почи-

тался, сами духовныя зная, а помощію онаго въ ученіи просвѣщаяся, посреди храмовъ Вышняго слово Божіе проповѣдывали» [Сумароков, II, *222—223*].

[33] В дневнике С. Маскевича сообщается (под 1611 г.) о боярине, который т а й н о учил латинский и немецкий языки: боярин Федор Головин рассказал Маскевичу, «что у него был брат, который имел большую склонность к языкам иностранным, но не мог учиться им; для сего тайно держал у себя одного из немцев, живших в Москве; нашел также поляка, разумевшего язык латинский; оба они приходили к нему скрытно в русском платье, запирались в комнате и читали вместе книги латинские и немецкие» [Устрялов, I, *55—56*].

[34] В Привилегии на Академию, составленной в 1682—1685 гг. и врученной царевне Софье Алексеевне 25 января 1685 г., изучение иностранных языков строго ограничивалось рамками учреждаемого училища: под страхом конфискации имущества воспрещалось учить языки самостоятельно [ДРВ, VI, *409*]. Итак, изучение иностранных языков даже и с учреждением специальных училищ продолжает рассматриваться как опасное дело, требующее крайней осторожности.

[35] По свидетельству Георгия Давида, в 1686 г. иезуиту Шмиду (Ioannes Schmid) грозило изгнание именно за то, что он учил боярских детей латыни, «дабы с латинской грамотой не внедрилась и латинская вера» («ne cum litteris et latinam instillet Religionem») [Давид, 1965, *46*]. Соответственно, Федор Поликарпов, издавая в 1701 г. славяно-греко-латинский букварь, считает нужным предупредить читателя: «Аще же и римская, просто латінская, писмена симъ пропечатана зрятся, и т а н е к о в р е д у» [Поликарпов. 1701, предисловие, л. 3об.]; букварь этот был составлен по распоряжению Петра [см.: Поликарпов, 1701, л. 3].

[36] Возможно, именно этот эпизод имеет в виду Самуил Коллинз, который сообщает, что в 1560 г. в Москве было организовано училище латинского языка, но московское духовенство его уничтожило [Коллинз, 1846, *1*]: Коллинз, скорее всего, ошибается в дате.

[37] Нельзя не вспомнить в этой связи стихотворение Мандельштама, относящееся к изучению иностранных языков: «Не искушай чужих наречий, но постарайся их за-

быть...» Стихотворение Мандельштама посвящено, вообще говоря, другой теме, но замечательно, что чуткий к слову поэт вводит религиозную терминологию, обыгрывая именно религиозные коннотации этой темы: он употребляет глагол *искушать*, но всякое искушение — от дьявола. Образ Мандельштама очень традиционен — он соответствует традиции, согласно которой изучение языков — это именно греховное искушение, уводящее от Богооткровенного Слова...

[38] Говоря о «природном русском» языке, Аввакум имеет в виду язык церковнославянский, который он не противопоставляет в данном случае русскому разговорному языку. Действительно, в качестве фразы на «русском» языке фигурирует церковнославянское молитвенное обращение («Господи, помилуй мя грѣшнаго!»). Наименование церковнославянского языка «русским» вполне обычно для великорусских книжников.

[39] Исключительно показательна в этом смысле книга «Рафли», представляющая собой руководство по гаданию и астрологии, составленное в 1579 г. Иваном Рыковым («Учение рафлем, сииречь святцам разным странным, преведено по словенскому языку»). Составитель этой книги вполне отдает себе отчет в языческом происхождении излагаемого в ней учения, однако исходит из того, что это учение освящается «словенским языком», на котором оно изложено. Описывая процедуру гадания древних языческих мудрецов, Иван Рыков переводит «языческие именования» на «словенский язык» и рекомендует своему собеседнику: «Ты же брате, кир Иоанне, отложи от себе всякое сие языческое мудрование и живи в премудрости слова слога словенска, ищи помощи от создателя своего Бога» [Турилов и Чернецов, 1985, *299*]; ср. здесь типичные заголовки: «Имена и указ... с языческаго именования на словенский язык»; «святцы арапския... переведены по словенски» и т. п. [Турилов и Чернецов, *303, 308, 309*]. Итак, предполагается, что языческое учение как бы воцерковляется, будучи переведено на церковнославянский язык, — самый способ выражения обеспечивает правильность содержания. Вполне закономерно поэтому, что мы находим здесь цитаты из Священного писания и молитвословия, инкорпорированные в языческий по своему происхождению текст.

[40] Совершенно так же церковнославянская грамота может именоваться в былинах «святой», «Господней», «Божьей» [Марков, 1901, *256, 269, 297*].

[41] Существенно в этом плане, что подобно московским книжникам, Иван Вишенский может противопоставлять церковнославянский язык не только латинскому, но также и греческому: «Тако да знаете, як словенский язык пред Богом честнѣйший ест и от еллинскаго и латинскаго», — заявляет он в своей «Книжке» [Иван Вишенский, 1955, *24*].

Мнение о том, что церковнославянский язык святее греческого, восходит к известному сказанию «О писменех» черноризца Храбра; аргументация Храбра сводится к тому, что греческий язык был создан язычниками, а церковнославянский — святыми апостолами (Кириллом и Мефодием). К этому аргументу нередко апеллируют русские авторы; так, уже Епифаний Премудрый в Житии Стефана Пермского утверждает вслед за Храбром: «Русская грамота честнѣйши есть Еллинскіѣ: свять бо мужь сътворилъ ю есть, Кирила реку философа; а Греческую алфавиту Елині некрещени, погани суще, составливали суть» [Кушелев-Безбородко, IV, *153*]. Это мнение получает особое значение после Флорентийской унии (1439 г.) и последующего падения Константинополя (1453 г.), когда русские начинают считать, что греки повреждены в вере; при этом крушение Византийской империи воспринимается именно как наказание за измену православию [см.: Б. Успенский, 1996, *476* — наст. изд., *109*]. В оригинальном русском сочинении, известном под названием «Сказание о славянской письменности», которое вошло в состав Толковой Палеи 1494 г., русская грамота, наряду с русской верой, признается богооткровенной и независимой от греческого посредства: «еже вѣдомо всѣмъ людемъ буди, яко рускій языкъ ни откуду прия вѣры святыя сея; и грамота руская нікімъже явленна, но токмо самим Богомъ Вседеръжителемъ, Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ. Володимеру Духъ Святый вдохнулъ вѣру приняти, а крещеніе от грекъ... а грамота руская явленна Богомъ и дана въ Корсунѣ русину, от негоже научися Костянтинъ Философъ, оттуду же сложив и написавъ книги руским языкомъ... Той же мужъ живяше благовѣрно, постомъ, молитвами въ чистой вѣры <sic!>, единъ от рускаго

языка явися прежде хрістияны, невѣдом же никимъ отинюд <то есть откуда> есть» [Мареш, 1963, *174–175*]. То, что церковнославянские книги переведены святыми, является для Зиновия Отенского аргументом против исправлений Символа веры, предложенных Максимом Греком [Зиновий Отенский, 1863, *961–967*].

Отголоски сочинения Храбра мы нередко встречаем у старообрядческих авторов — в частности, у инока Савватия или у протопопа Аввакума в их обращениях к царю Алексею Михайловичу [Б. Успенский, 1987, *233–324*]; ср. также цитированные выше вирши XVII в., приписываемые Ивану Наседке.

[42] Формы 2-го и 3-го лица единственного числа совпадают в парадигмах аориста и имперфекта, и таким образом форма *бысть* может означать как «ты был», так и «он был». Именно поэтому никоновские справщики вводят перфектную форму (типа *былъ еси*) в качестве формы 2-го лица; тот же принцип разрешения омонимии нашел отражение в грамматической традиции XVI–XVII вв. — в частности, у Максима Грека, а также в грамматике Мелетия Смотрицкого, на которую непосредственно ориентируются справщики. [См.: Б. Успенский, 1987, *151* сл.]

[43] См. еще об этом в челобитной инока Антония царю Алексею Михайловичу [Субботин, VIII, *116*]. Имеется в виду следующая фраза в одном из светильнов отредактированного издания «Шестоднева»: «Яко Христосъ воскресе, никто же да не вѣруеть» [Шестоднев, 1660, л. 248об.; Шестоднев, 1663, л. 259об.].

[44] Ср. послание митрополита Фотия псковским священникам (первой трети XV в.): «А что ми, сынове, пишете, что который человек нем родится, дати ли ему святое причастие: ино, сынове, познав его житие и како будеть было прихожение его к церкви божией, ино разъсудив и святое причастие дати» [РФА, III, № 136, *500*]. Необходимо иметь в виду, что исповедь и причастие непосредственно связаны в русской литургической практике, то есть причащение всякий раз предполагает предшествующую исповедь.

Соответственно, в русских требниках XVI — первой половины XVII в. мы встречаем специальные статьи: «Разрешение немому человеку и глухому» или «Чин како испове-

дати глухого или немого, не умеющим сам о себе отвещати» и т. п. [Алмазов, III, *8—9* второй пагинации]. Подобная статья имеется в печатном московском Требнике 1639 г., однако отсутствует уже в Требнике 1651 г. [ср. еще: Булгаков, 1913, *1102—1103*].

[45] Ср. в Требнике Петра Могилы 1646 г.: «Аще больнаго глас и глаголание в самом исповедании или пред зачатием исповедания престанет, помаванием или инеми киими знамении, поелику возможет, иерей грехи кающагося да тщится познати...» [ч. I, *345*; ср.: Алмазов, II, *446*].

[46] Совершенно так же было не принято при крещении называть Иисусом в честь Христа или Марией в честь Богоматери, а также давать имена наиболее почитаемых святых [см.: Б. Успенский, 1969, *39—40*].

[47] Выражение *тропический разум* представляет собой кальку с латинского sensum tropicum.

[48] Так, когда в 1704 г. по случаю завоевания Ливонии был устроен триумфальный въезд Петра в Москву, Иосиф Туробойский, префект московской Славяно-греко-латинской академии, составивший описание этого триумфа, специально объясняет, что данная церемония, несмотря на широкое употребление религиозных символов, не имеет религиозного значения; Туробойский подчеркивает метафоричность употребляемых образов и настаивает вообще на необходимости и законности метафорического подхода к смыслу, отмечая наличие метафор в Св. Писании: «Известно тебе буди, читателю любезный, и сие, яко обычно есть мудрости рачителем инем, чуждым образом вещь воображати. Тако мудролюбцы правду изобразуют мерилом, мудрость оком яснозрителным, мужество столпом, воздержание уздою, и прочая безчисленная. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмящагося разума, ибо в писаниих Божественных тожде видим» [Гребенюк, 1979, *155*].

[49] Справедливости ради следует отметить, что в данном случае и сам Никон был противником новой манеры иконописания: он не признавал подобные изображения иконами и приказывал их уничтожать или же переписывать (см., в частности, свидетельство Павла Алеппского [III, *136—137*]). Это объяснялось тем, что «тѣ иконы написаны были не по отеческому преданію съ папежского и латынскаго пе-

реводу», то есть по образцу католических картин [см.: Гиббенет, II, *473–475*; Гиббенет, I, *20*, примеч. 1; ср. также: Соловьев, V, *629–630*]. Как видим, позиция Никона в общем не отличается в данном случае от позиции Аввакума; таким образом, отношение к языковому и к визуальному знаку у Никона не совпадало.

50 Ср. еще в старообрядческом сборнике поучений XIX в.: «Образы святыя пишут неподобно: очи с лузгами, за плотию жирны и дебелы, ризы немецкия» [М. Лилеев, 1880, *55*; ср.: Шляпкин, 1891, *61*]. Слово *лузг* означает «стык глазных век у носа, глазной куток» [Даль, II, *271*].

51 Термин *многогласие* как литургический термин, относящийся к практике богослужения, не следует смешивать с собственно музыкальным термином *многоголосие*, означающим полифонию.

52 До XII в. в русском языке звуки *ъ* и *ь* (еры) произносились как особые редуцированные гласные. Затем происходит существенная перестройка фонетической системы, когда в одних позициях (в так называемых сильных слогах) они переходят в гласные полного образования, а именно *ъ* в *о*, *ь* в *е*, а в других позициях (в так называемых слабых слогах) — исчезают. Этот процесс, начавшийся в живом разговорном языке, отражается на церковном чтении; между тем в церковном пении прояснение редуцированных в принципе может наблюдаться во всех слогах (как в сильных, так и в слабых). Это обусловлено консервативностью церковных распевов: поскольку после падения еров (в слабых слогах) сократилось количество слогов, певческая традиция, в которой сокращение числа слогов привело бы к искажению мелодии, разошлась с традицией чтения, то есть одни и те же слова стали произноситься по-разному в чтении и в пении. [См.: Б. Успенский, 1988/1997.]

53 См. о выступлениях против единогласия: [Белокуров, 1894; Каптерев, 1908; Распросные речи..., 1861, *394–395*]; о выступлениях против наречного пения: [Б. Успенский, 1971, *LXVII–LXIX*].

54 Не случайно в этот же период — именно во второй половине XVII в. — в русской церкви появляется проповедь. См.: Б. Успенский, 1987, *282–283*; ср. еще в этой связи: Шляпкин, 1891, *103, 108*; Н. Никольский, 1901, *4–5*.

[55] См. об этом, например, в послании Кирилла Белозерского к князю Андрею Дмитриевичу Можайскому (начала XV в.): «А в церкви стойте, господине, съ страхомъ и трепетомъ, помышляюще въ себѣ аки на небеси стояще: занеже, господине, церковь наречется земное небо, в нейже съвершаются Христова таинства» [Буслаев, 1861, *930*] или в поучении под именем цареградского патриарха Никодима: «В церковъ же приходяще, предстоим со страхом Божиим, не беседующе, ни шепчуще, ни дремлюще, но якоже ангели на небесех со страхом предстояще престолу Божию, ибо церковь второе небо есть и олтарь престол Божий есть» [РФА, III, № 144, *523*]. Ср. аналогичные указания Стоглавого собора 1551 г. относительно поведения в церкви: «...съ страхомъ и с трепетомъ... ничто же земнаго помышляюще, аки на небѣсѣхъ мняще стоять. Занеже святая церковь второе небо именуется...» [Стоглав, 1890, *160*]. Эти высказывания восходят, по-видимому, к словам тропаря, который поется на утрене за великопостной службой: «В храмѣ стояще славы твоея на небеси стояти мнимъ» [Октоих, II, л. 105; ср. греческий текст: Октоих, 1857, *247*]. Еще послы Владимира Святого, согласно «Повести временных лет», свидетельствуют, что во время византийской литургии они чувствовали себя не на земле, а на небесах [ПСРЛ, I/1, 1926, *108*]; в таких же терминах описывает затем (в 1200 г.) богослужение в константинопольской св. Софии и новгородский архиепископ Антоний [Антоний, 1899, *20*]. В анонимном «Поучении детем духовным от отца духовна на пользу слышащим душеполезно зело» читаем: «Церковь... именуется небо, олтарь же яко престолъ есть вышняго Бога, служители церковнiи яко ангели Божiи» [С. Смирнов, 1913, прилож., *215*]. Ср. у Симеона Солунского: «преддверие храма — земное, храм — небо, а святейший алтарь — преднебесье» [Писания, III, *11*]. Между тем Иоанн Златоуст говорит в слове «О священстве»: «Богослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному» [Писание отцов..., *7*].

[56] Сравнение церковного пения с пением небесным мы постоянно находим у византийских авторов — таких, например, как Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник или Иоанн Златоуст. Ангельское пение предстает здесь как архетип пения, звучащего при богослужении; от-

ношение церковного и небесного пения соответствует, таким образом, отношению образа и первообраза в иконописном изображении. [См.: Владышевская, 1990.]

[57] Так, вставные слоги *на-не-на* и т. п. (так называемые «аненайки») иногда получают специальное толкование у старообрядческих певцов, которые считают, что здесь передается речь Богородицы; в частности, «аненайки» в благовещенском величании интерпретируются как Богородицыно ликование [Успенский, 1971, *LXX*]. Аналогичное в принципе толкование отмечается и у греческих певцов [Вознесенский, I, *103*; Преображенский, 1924, *37*].

Ср. полемические возражения против глоссолалических попевок — в частности, «хабув» и «аненаек» — в «Мусикии» Иоанникия Коренева (1681 г.): «могутъ ли ангели съ тобою пѣти твои *ахати, абувы* въ церкви», «еда ли Богъ послушаетъ твоихъ *абувъ, хабувъ, ахатей, ане̇не̇найковъ»* и т. д. [Смоленский, 1910, *48—49*, ср. *37* сл.]

[58] Ориентация древнего церковного искусства на Бога, а не на человека проявляется и в архитектуре [ср.: Иоффе, 1944—1945, *238—239*; Успенский, 1995, *258*]. Это не всегда учитывают реставраторы, которые могут исходить в своей работе из новых эстетических принципов. Так, реставраторы Дмитровского собора во Владимире в 1837—1839 гг. уничтожили пристройки к этому собору на том, в частности, основании, что на внешних стенах основного здания храма, закрытых пристройками, находились барельефы, недоступные для восприятия. Между тем исследования недавнего времени показали, что эти пристройки были построены более или менее одновременно с основным зданием [Воронин, I, *420—421*]. То обстоятельство, что соответствующие изображения не были доступны для восприятия, не смущало, очевидно, древнего художника: его интересовало в первую очередь не восприятие, а выражение, и сам факт наличия изображения имел объективный смысл, в принципе не зависящий от воспринимающего субъекта.

К ИСТОРИИ ТРОЕПЕРСТИЯ НА РУСИ

В 1653 г. патриарх Никон начинает свои реформы, которые приводят к расколу русской церкви. Эти реформы начинаются с изменения способа сложения перстов при совершении крестного знамения: двуперстие (двуперстное крестное знамение), принятое ранее на Руси, заменяется на троеперстие (троеперстное крестное знамение). Семиотический характер этой реформы особенно очевиден, поскольку оба способа сложения перстов выражают одно и то же содержание: как в том, так и в другом случае выражается как символика троичности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа — Божественную и человеческую); однако в принятом ранее способе сложения перстов идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества — сочетанием указательного и среднего пальцев, тогда как в новом способе перстосложения идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества — сочетанием безымянного пальца с мизинцем [см.: Б. Успенский, 1992/1996, *477* — наст. изд., *313* сл.]. Никоновские реформы не касались содержания — они касались формы; тем не менее они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

11 февраля 1653 г. вышла никоновская Псалтырь, где были опущены статьи о двуперстии[1]. Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие. В неделю православия 1656 г. в московском Успенском соборе была торжественно провозглашена анафема на тех, кто крестится двумя перстами. Большой московский собор 1666—1667 гг. с участием восточных патриархов подтвердил необходимость троеперстия, как единственно возможной формы крестного знамения, и наложил соборную клятву, вечное отлучение от церкви на тех, кто впредь стал бы держаться старого обряда. Так начался раскол.

Мотивы патриарха Никона хорошо известны: он хотел привести русский церковный обряд в полное соответствие с греческим. У греков принято было троеперстие, и естественно было думать, что греки сохранили правильный способ сложения перстов, тогда как русские от него отклонились. Напротив, противники Никона — старообрядцы — исходили из того, что правильный обряд сохранился на Руси; это отвечало представлению о том, что именно на Руси, а не у греков сохранилась подлинная православная традиция, которая у греков в значительной мере считалась утраченной или испорченной [ср.: Б. Успенский, 1996б, *386* сл.].

Как это неоднократно бывало вообще в русской истории, оппозиция «свое — чужое» отождествилась с оппозицией «старое — новое». Однако если для Никона оппозиция «старое — новое» воспринималась через призму оппозиции «свое — чужое», то для старообрядцев, напротив, оппозиция «свое — чужое» осмыслялась в контексте противопоставления «старого — нового».

Позднейшие исследования показали, что старообрядцы были правы: они сохранили старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими греками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими [Каптерев, 1913, *73*

сл., *231* сл.; Каптерев, I, *187* сл.; Голубинский, 1905, *158* сл.; Голубинский, II/2, *470—476*]. По всей видимости, двуперстие было заменено троеперстием у греков в XII—XIII вв.

Таким образом, исторически речь идет о противопоставлении старого и нового греческого обряда; в актуальном сознании эпохи это противопоставление воспринималось, однако, как противопоставление русской и греческой традиции.

* * *

Как видим, вопрос о происхождения двуперстия на Руси может считаться более или менее ясным. Менее понятно другое — когда и как появляется на Руси троеперстие.

Несомненно, троеперстие было известно на Руси и до Никона. Не позднее XV в. появляются сочинения, написанные в защиту двуперстия — против троеперстия [см.: Каптерев, 1913, *60—62, 204* сл.; Голубинский, 1905, *166—174;* Голубинский, II/2, *480—487*]. Борьба с троеперстием становится актуальной задачей после принятия греками унии с католиками (1439 г.), последующего падения Константинополя (1453 г.) и образования русской автокефальной церкви (1461 г.), когда «русское православие» начинает противопоставляться «греческому православию» (см. такое противопоставление уже в «Слове... на латыню» 1461—1462 гг. [А. Попов, 1875, *372—373, 377, 384*]). Эти события связываются на Руси причинно-следственными связями: автокефалия русской церкви непосредственно связывается с Флорентийской унией, в которой одновременно видят и причину крушения Византийской империи [см.: Б. Успенский, 1996, *476* — наст. изд., *313*; Б. Успенский, 1996б, *388*; Б. Успенский, 1998, *235—236*]; в этих условиях естественно было с сомнением относиться к греческому обряду в том случае, если он отличался от русского. При этом проклятие на тех, кто не крестится двумя перстами, часто встречающееся в русских рукописях, восходит в конечном счете

к греческим источникам; ср. чин принятия еретиков, известный как в греческом оригинале, так и в церковнославянском переводе: «Εἴ τις οὐ σφραγίζει τοῖς δυσὶ δακτύλοις καθὼς καὶ ὁ Χριστός, ἀνάθεμα / Иже не крестится двема перстома, яко и Христос, да будет проклят» [Бенешевич, II, *173;* ср.: Голубинский, 1905, *164*, примеч.; Голубинский, II/2, *476*, примеч. 2, *481*]. Такое проклятие было провозглашено Стоглавым собором русской церкви в 1551 г.; в решениях Собора читаем: «Аще ли кто двемя персты не благословляет якоже и Христос, или не воображает крестнаго знамения, да будет проклят, святии отцы рекоша» (гл. 32 [см.: Стоглав, 1911, *64—65;* ср.: Белокуров, I, *XXXI—XXXV*])[2].

Нельзя не отметить, вместе с тем, что до Никона мы почти не встречаем осуждения двуперстия или полемических сочинений в пользу троеперстия[3]. Это тем более замечательно, что до 1431 г. во главе русской церкви были — за немногими исключениями — митрополиты-греки; тем не менее они, по-видимому, не настаивали на введении троеперстия. Позиция митрополитов-греков разительно отличается от позиции грекофила — патриарха Никона.

* * *

Таким образом, троеперстие появляется на Руси задолго до Никона, однако непонятно, когда именно и при каких условиях. В нашем распоряжении находится источник, который позволяет сделать некоторые предположения на этот счет, — это записки Ульриха фон Рихенталя, жителя города Констанца, о Констанцском соборе 1414—1418 гг. Участником этого собора был митрополит Григорий Цамблак, поставленный 15 ноября 1415 г. епископами Литовской Руси по настоянию великого князя Витовта на митрополию Киевскую и всея Руси. Цамблак прибыл в Констанц 19 февраля 1418 г.[4] и вскоре по прибытии — по всей видимости, в воскресенье 20 февраля — отслужил здесь литургию[5]. Ульриху фон Рихенталю довелось присутствовать на этой службе, и он оста-

вил подробное ее описание; ему, как иностранцу, были интересны все детали увиденного — и он отмечает то, что не отметил бы русский наблюдатель, хорошо знакомый с церковной службой; в частности, он описывает то, как крестились Цамблак и окружающие его священнослужители.

Вот что сообщает Рихенталь:

«Darnach am samßtag, der was an dem XVIIII tag des monatz February, do rait in der hochwirdig herr, herr Jerg ertzbischoff zů Kyvionensis, usser dem land zů wißen Rüßen, zů Schmolentzgi. Der hett under im XI bischoff und hielt och kriechischen glouben... Do nun der ertzbischoff Kyvionensis sich an der herberg nider hett gelassen, do hieß er im in dem huß ain altar beraiten, da er und sin pfaffen meß uff woltend haben. Die meß und der altar warend also, als ich Uolrich Richental selbs hab gesehen und ain doctor in theoloya, dem es der ertzbischoff erlopt hett, ze sehen. Den batt ich, das er mich mit im nem, das tett och er».

«Затем в субботу 19 февраля <в Констанц> въехал высокочтимый господин, господин Георгий, архиепископ Киевский из земли белых русских <Белой Руси>[6], что около Смоленска. Под ним <в его управлении> находятся 11 епископов и он исповедует греческую веру... Как только архиепископ Киевский обосновался на месте, он повелел устроить в своем доме престол, где он и его попы могли бы отслужить литургию. Эту литургию, также как и престол, видел я сам, Ульрих Рихенталь, и один доктор теологии, которому архиепископ разрешил присутствовать. Я попросил его <доктора>, чтобы он взял меня с собой, что тот и сделал» [Рихенталь, 1882, *136–138;* ср.: Рихенталь, 1964, *л. 123;* Рихенталь, 1964а, *253*][7].

Затем следует описание богослужения, ценное для историка русской церкви. Здесь, между прочим, читаем:

«...und machot ieglicher dry crütz vor im, das was also. Er graiff mit drin fingern mit der rechten hand an die stirnen und zoch die finger uff die brust herab und do uff die rechten und uff die linggen achßlen. Und der crütz machtend sy gar vil in der meß».

«...и каждый трижды осенил себя крестом <сделал перед собой три креста>, и это было так. Каждый прикоснулся ко лбу тремя пальцами правой руки и поднес пальцы вниз на грудь и оттуда на правое и левое плечо. И так они крестились <делали крест> много раз во время литургии» [Рихенталь, 1882, *139*; ср.: Рихенталь, 1964, *л. 123*; Рихенталь, 1964а, *253*].

* * *

Итак, насколько можно понять из данного описания, Григорий Цамблак и его окружение крестились тремя перстами. Это одно из наиболее ранних свидетельств о троеперстии на Руси.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что свидетельство это относится к представителям Литовской (Юго-Западной) Руси. Соблазнительно было бы сделать отсюда вывод о том, что троеперстие приходит в Великую Россию не из Константинополя, а из Киева. Мы знаем, что никоновские реформы, субъективно ориентированные на греческую церковь, объективно испытывали влияние церковной традиции Юго-Западной Руси [см.: Б. Успенский, 1987, § 16.4, 17.1, *281—284, 289—292*]. Представители этой традиции выступали вообще как авторитетные посредники в великорусско-греческих культурных контактах (аналогичную роль играли в свое время — в период второго южнославянского влияния — южные славяне [см.: Б. Успенский, 1987, § 9.2, *184—185*].

Едва ли, однако, в данном случае такой вывод был бы оправдан. С одной стороны, большое количество источников свидетельствует о том, что в Юго-Западной Руси в XVI—XVII вв. было принято двуперстие [см.: Каптерев, 1913, *66—70, 251—253;* Голубинский, 1905, *170—172;* Голубинский, II/2, *483—484*][8]; с другой стороны, как мы уже отмечали, троеперстие было известно в Великой России и до Никона. Таким образом, в данном случае Никон, по-видимому, непосредственно ориентировался на греческую церковную традицию. Следует к тому же иметь в виду, что посредничество церковной тради-

ции Юго-Западной Руси имело место в первую очередь в случае книжной справы: визуально воспринимаемый знак, в отличие от знака словесного, легко мог заимствоваться непосредственно от греков [ср.: Б. Успенский, 1987, §9.3, *189*].

Скорее всего, троеперстие Григория Цамблака объясняется не местом его служения, то есть не принадлежностью к церковной традиции Литовской Руси, а его происхождением. Григорий Цамблак был болгарином (он родился и учился в Тырнове); между тем у южных славян, гораздо теснее связанных с греками, чем славяне восточные, к этому времени было принято, видимо, троеперстие[9]. Мы можем предположить, таким образом, что троеперстие появляется на Руси в связи со вторым южнославянским влиянием. Иначе говоря, рассмотренный нами феномен представляет собой, по-видимому, один из случаев проявления этого влияния в литургической сфере.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Псалтырь была не только богослужебной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте), поэтому издания Псалтыри могли сопровождаться поучениями.

[2] Автору этих строк довелось жить в рижской старообрядческой Гребенщиковской общине в 1971 г., когда Поместный собор Русской православной церкви снял клятвы со старообрядцев, наложенные Большим московским собором 1666–1667 гг. В Гребенщиковскую общину, как и в другие старообрядческие центры, пришло послание митрополита Никодима (Ротова), извещающее о снятии клятв и призывающее восстановить утраченное единство. Автор присутствовал при обсуждении ответа митрополиту Никодиму. Сущность ответа сводилось к следующему. 1) Старообрядцы Гребенщиковской общины приветствуют снятие клятв, но отмечают при этом, что этот шаг может иметь значение прежде всего для господствующей церкви: будучи ложными, эти клятвы не могли иметь отношения к старо-

обрядцам, однако они имели самое прямое отношение к господствующей церкви, поскольку ложные клятвы падают на голову дающего. 2) Старообрядцы с удовлетворением отмечают снятие клятв, наложенных собором 1666—1667 гг. на тех, кто крестится двумя перстами; при этом они считают необходимым отметить, что тем самым сохраняет свою силу предшествующее соборное решение по вопросу о перстосложении, а именно решение Стоглавого собора 1551 г., предавшего проклятию тех, кто не крестится двумя перстами.

[3] Исключением является переведенное с греческого Прение Панагиота с Азимитом, где православный говорит католику: «почто не слагаеши 3 персты» [Попов, 1875, *275*]. Это сочинение вошло в Великие Минеи Четьи (за декабрь и июнь), а также в Кириллову книгу; оно находится и в августовской книге Великих Миней Четьих, однако интересующее нас место читается здесь в переделанном виде [см.: А. Попов, 1875, *282—283;* Голубинский, 1905, *167*, примеч.; Голубинский, II/2, *480*, примеч.; Макарий, IV/2, *60*].

Равным образом в Паисиевском сборнике начала XV в. говорится: «аще кто не крестится 3 персты, да будет проклят» [РНБ, Кир.-Белоз. собр. 4/1081, л. *47;* ср.: Соболевский, 1909, *4*]. Это правило явно восходит к цитированному выше греческому правилу, где подобным же образом осуждаются те, кто не крестятся двумя перстами. Надо полагать, что соответствующая переработка данного правила произошла на греческой почве и что цитированное место Паисиевского сборника восходит к греческому источнику.

[4] Указанная дата дважды упоминается в хронике Рихенталя [Рихенталь, 1882, *133, 136;* ср. также: Рихенталь, 1964, л. 119об.; Рихенталь, 1964а, *251*]; ее подтверждает и анонимный автор дневниковых записей о Констанцском соборе [Глорьо, 1964, *240—242*]. Вместе с тем в другом месте своей хроники Рихенталь говорит о прибытии Григория Цамблака в Констанц 21 января 1415 г. [Рихенталь, 1882, *47;* Рихенталь, 1964, л. 28об.; Рихенталь, 1964а, *180*]; при этом в констанцском списке хроники описание приезда Цамблака 21 января 1415 г. оказывается текстуально близким к описанию его приезда 19 февраля 1418 г. [ср.: Рихенталь, 1964, л. 28об. и 119об.; Рихенталь, 1964а, *180* и *251*]. Ясно, что здесь какое-то недоразумение: одно и то же сообщение дуб-

лируется в тексте хроники, будучи помещено под разными годами. Дата 21 января 1415 г., безусловно, ошибочна: Цамблак не мог приехать в Констанц в это время хотя бы потому, что он еще не был поставлен на киевскую митрополию. Не исключено, что эта дата относится к прибытию в Констанц византийской делегации, то есть что Рихенталь путает в данном случае Цамблака с греками [см.: Геппелл, 1979, *97*, примеч. 18].

[5] В списках хроники Рихенталя имеются изображения Григория Цамблака, служащего литургию в Констанце, — в частности, они есть в аулендорфском и в констанцском списке; иллюстрации из констанцской рукописи воспроизведены в изд.: [Рихенталь, 1964, л. 120—122]; одна иллюстрация из аулендорфской рукописи [в изд.: Рихенталь, 1913, *136—137*]; к сожалению, нам было недоступно фотографическое издание аулендорфской рукописи [Рихенталь, 1881]. Не будучи идентичными, изображения в обоих списках очень близки друг к другу: видно, что они восходят к одному прототипу [ср.: Фишель, 1964, *37* сл.].

[6] Один из ранних случаев, когда название «Белая Русь» относится к Западной Руси (обыкновенно это название применялось к Великой Руси) [см.: Соловьев, 1959, *13*].

[7] Ср. еще описание приезда Григория Цамблака в другом месте хроники Рихенталя:

> «Do man zalt von der geburt unßers herrn MCCCCXVIII an dem nünzehenden tag des monatz Hornung, do rait in der hochwirdig herr und ertzbischoff, herr Jerg ertzbischoff Kyfionensis und ist kriechischs gloubens, und mit im fünf bischoff desselben gloubens... Und do er sich also nider gelaßen hett, do berait er ain altar und hieß im da ein siner bischoff meß haben».

> «В 1418 году считая от рождества Господа нашего, в 19 день месяца февраля, въехал высокочтимый господин и архиепископ, господин Георгий, архиепископ Киевский, греческого вероисповедания, и с ним пять епископов того же вероисповедания... Как только он обосновался на месте, он приготовил престол и пригласил одного из своих епископов служить <вместе> литургию» [Рихенталь, 1882, *133*; ср.: Рихенталь, 1964, л. 119об.; Рихенталь, 1964а, *251—252*].

[8] Ср., однако, заявление антиохийского патриарха Макария о том, что «в земле казаков» принято такое же крестное знамение, что и у греков, то есть троеперстие: в отличие от русских, там крестятся «всеми тремя пальцами вместе» [Павел Алеппский, III, *137*]. Ср. также прения Арсения Суханова с греками о крестном знамении: «Архимарит же Филимон говорил: вы на Москве одне так креститесь; а в Польской земле Русь по нашему по греческу крестятся» [Белокуров, II, *39—40*, ср. *138*]. Эти свидетельства иностранцев противоречат многочисленным указаниям учительных книг, изданных в Юго-Западной Руси, говорящим о сохранении здесь двуперстного крестного знамения.

[9] Этому не противоречат, кажется, единичные указания на двуперстие у сербов, которые приводит Н. Ф. Каптерев [Каптерев, 1913, *70—73*]. Во всяком случае нет никакого сомнения в том, что троеперстие распространяется у южных славян раньше, чем у славян восточных. Сербский патриарх Гавриил был среди иерархов, провозгласивших анафему на тех, кто крестится двумя перстами, в неделю православия 1656 г. в московском Успенском соборе [см.: Каптерев, I, *180—182*].

ЭПИЗОД ИЗ ДЕЛА ПАТРИАРХА НИКОНА

СТРАНИЧКА ИЗ ИСТОРИИ ГРЕЧЕСКО-РУССКИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ

Среди обвинений, выдвинутых против патриарха Никона после того, как он оставил патриарший престол, заметное место занимает извет стольника (впоследствии окольничего) Романа Федоровича Боборыкина. Боборыкин обвинил Никона в том, что тот проклинал царя и его семейство, используя при этом тексты псалмов. Никон признал, что он произносил клятвы, но утверждал, что они были направлены не на царя, а на Боборыкина. Поскольку речь шла о преступлении против государя, дело было тщательно расследовано и документировано, и мы имеем достаточно подробное описание того, что произошло.

Предыстория этого дела такова.

Как известно, будучи на патриаршестве, Никон основал под Москвой Воскресенский монастырь, названный им «Новым Иерусалимом» (в 1657 г.). Для этого он купил (в 1656 г.) село Воскресенское, принадлежавшее Роману Боборыкину. При этом Боборыкин, если верить Никону, пожертвовал Воскресенскому монастырю также сельцо Бобырево с приписанными к нему землями и сенными покосами. Оставив московский патриарший престол (10 июля 1658 г.), Никон удалился в основанный им монастырь. После этого Боборыкин затеял с опальным патриархом спор о землях, пожертвованных (как утверждал Никон) в монастырь, и завладел ими. Монас-

тырь подал жалобу царю; ответа не последовало, и при наступлении жатвы и сенокоса в 1661 г. Никон велел на спорной земле жать рожь и косить сено. Боборыкин бил челом царю, тот послал сыщика Михайла Верделевского с подьячим Григорием Богдановым с предписанием расследовать дело. Монастырские власти подали Верделевскому сказку, в которой изъяснили, что по апостольским и святоотеческим правилам ему, мирскому человеку, нельзя судить лиц освященного чина. Тот не решился произвести следствие, а тем временем Никон распорядился, чтобы монастырские крестьяне перевезли сено к себе. Боборыкин подал новую жалобу, говоря, что сено было описано и впредь до царского указа свозить его было воспрещено, и заявляя, что крестьяне хотели его убить. Снова были посланы (в декабре 1661 г.) Верделевский с подьячим, после чего Никон послал царю очень резкое письмо, обвиняя Алексея Михайловича в посягательствах на церковную власть и на церковное имущество: здесь говорилось, в частности, что неправедные действия царя вызывают мор и неурожай, то есть гнев Божий. Так царь оказался вовлеченным в эту тяжбу. Дело длилось до 1663 г., и в конце концов спорные земли остались за Боборыкиным [см.: Гиббенет, I, *99—101*; Гиббенет, II, *43—66, 505—518, 609—614*; Ламанский, 1861, *541—553*; Макарий, VII, *135, 184—186, 212, 221—222, 224, 246;* Соловьев, VI, *224—226, 231—234*].

Для нашей темы существенно, что, обвиняя царя, Никон цитирует псалмы (XXXIV, LXXXII и CXXVIII псалом)[1]. В дальнейшем обращение к псалмам в споре с противником становится у Никона регулярной практикой.

25 июня 1663 г. царские чиновники, думный дворянин Иван Баклановский и дьяк Василий Брехов, принялись отводить спорный участок земли к вотчинам Боборыкина. В тот же день перед вечерней патриарх заявил: «Роман отнимает землю, а мы за него Бога молить станем». Вслед за тем, «облачась в омофор и в митру, Никон соборне служил молебен, на котором читали канон Бо-

городице, какой положено читать в напастях. В то же время Никон приказал принести царскую грамоту на пожалованные монастырские земли и положить ее перед образом Богородицы. За молебном поминались имена: Романа Боборыкина, Ивана Баклановского и Василия Брехова; патриарх читал псалмы: „Суди, Господи, обидящие мя“ <Пс. XXXIV, 1>; „Да будет двор его пуст <Пс. LXVIII, 26> и дети его сиры и жена его вдова“ <Пс. CVIII, 9>; была читана и грамота». На следующий день (26 июня 1663 г.) «после литургии патриарх опять служил молебен Богородице и Кресту; на молебне поминались опять те же имена и грамоту перед образом Богородицы клали и читали, были читаны те же псалмы, какие читались накануне», причем в церкви на этот раз присутствовал Боборыкин. Этот молебен был воспринят Боборыкиным как проклятие, и после службы он сказал монастырским властям: «За такой молебен, какой вы служите, следовало бы вас сжечь» [Гиббенет, II, *55–56*][2].

По возвращении в Москву Боборыкин донес царю, что Никон за молебном проклинал царя и его семейство. Основанием для такого обвинения послужило, несомненно, произнесение фразы: «Да будет двор его пуст и дети его сиры и жена его вдова», составленной из разных псалмов (Пс. LXVIII, 26; CVIII, 9); поскольку при этом перед образом Богородицы служился молебен и была положена царская грамота, эта фраза могла восприниматься как обращенная к царю. Было произведено расследование; по поручению царя следствие вели боярин Никита Иванович Одоевский, окольничий Родион Матвеевич Стрешнев и думный дьяк Алмаз Иванов вместе с духовными лицами: газским митрополитом Паисием Лигаридом, астраханским архиепископом Иосифом и богоявленским архимандритом Феодосием. Никон не отрицал, что отслуженный им молебен являлся проклятием, но утверждал, что клятвы были направлены не на царя, а на Боборыкина. Никона спрашивали: «Для чего ты государеву жалованную грамоту на молебнах клал под крест и под образ Богородицы? Для чего ты заставлял ее читать

и, из псалмов выбирая, клятвенные слова износил?» Никон отвечал, что он «клятву износил на обидящего, на Романа Боборыкина, а не на великого государя, а за государя на ектениях он Богу молил». Отвечая на дальнейшие вопросы, патриарх объяснял спрашивающим: «Молебен я пел и псалмы читал по уставу Афанасия Великого, пристойные случаю печали, а государя не проклинал, за государя Бога молил и читал молитвы о многолетнем здоровье государя и всего его царского семейства, а на обидивших нас — каковы молитвы сложены от царя Давида, я те молитвы читал, а что в них написано, того мне убавить нельзя, так приняла Церковь; а если хотите знать, как было, пойдемте за нами в церковь и услышите»[3]. Последнее предложение звучит как угроза: речь идет, по-видимому, о молитвах, направленных против самих спрашивающих, и характерно, что те от этого предложения отказались. Вслед за тем аналогичные тексты — «молитвы на обидивших» — стали читаться в Воскресенском монастыре и на тех, кто вел следствие. Так, Никона спрашивали: «Для чего у тебя читают каждый день псалом: „Боже, хвалы моей не премолчи" <Пс. CVIII, 1>?»; «Афанасий Александрийский установил, чтобы этот псалом читать об обидящих», — отвечал Никон. И далее следовал вопрос: «Для чего у тебя на молебне поминали имена боярина <Никиты Ивановича Одоевского>, окольничего <Родиона Матвеевича Стрешнева>, думного дьяка <Алмаза Иванова> и прочих?»; «За них Бога молили», — двусмысленно отвечал Никон [см.: Гиббенет, II, *56, 61—63, 77—78, 628, 630;* ср. еще: Соловьев, VI, *231—234;* Макарий, VII, *222—224, 246;* Субботин, 1862, *58, 63*][4].

Как видим, круг обидчиков Никона постепенно увеличивался и их имена включались в список лиц, поминаемых за этим своеобразным молебном; одно время (летом 1663 г.) молебен этот служился в Воскресенском монастыре ежедневно, причем читались различные, подходящие к случаю псалмы. Отметим, что псалмы могли читаться не полностью, то есть фразы, выбранные из раз-

ных псалмов, могли соединяться друг с другом; соответственно, Никон и обвинялся в том, что он, «из псалмов выбирая, клятвенные слова износил»[5]. При этом один из псалмов, а именно XXXIV («Суди, Господи, обидящие мя...»), насколько можно понять из свидетельских показаний, читался целиком, дополняясь комбинацией, составленной из фрагментов других псалмов[6].

Позднее, в послании 14 января 1665 г., формулируя те условия, на которых он допускает избрание нового патриарха [см. в этой связи: Б. Успенский, 1998, *104–105*], Никон вспоминает о своих обидчиках (Романе Боборыкине, Семене Стрешневе[7], Иване Сытине[8]) и специально оговаривает свое право прибегать к проклятию псалмами. Здесь читаем: «А иже без правды нам подвигли суд архиереи беззаконно чрез вся божественныя правила, и мне... прощение дати и разрешити святым молитвословием, хто о том станет каятися и прощения просити; аще ли кто не покается, и он буди под заповедию Божию, глаголюще: „им же судом судите, осудитеся, и ею же мерою мерите — возмерится“ <Матф. VII, 2>. Тако ж и честный сигклит, бояре, кои злословили нас без правды и клеветали на нас великому государю смертными винами, яко ж Семен Лукьяновичь Стрешнев, вопросы своими газскому митрополиту <Паисию Лигариду> и Роман Боборыкин и Иван Сытин и прочие вси, кождо сам свою совесть ведая, и поищут прощения, и нам и тех разрешити и благословити и молити Господа Бога, по божественной заповеди: „молитеся друг за друга да изцелеете“ <Иак. V, 16>. А им, кто будет преобидел нас, всем любо житейских вещей движимых и недвижимых исправлятися вправду полюбовно; ...а нам в печалех своих прощено глаголати божественнаго Давида псалмы: „Суди, Господи, обидящия мя, возбрани борющия мя, приими оружие и щит, и востани в помощь мою и изсуни оружие, и запрети сопротив гонящия мя“ <Пс. XXXIV, 1–2>; и паки: „Бог отмщений, Господь Бог отмщений и не обинулся есть, вознеклся <sic! читай: вознесися> судяй земли, воздаждь воздаяния гордым“ <Пс. XCIII, 1–

2>, и прочия подобныя тем» [Дело Никона, 1897, №42, *219–220;* Субботин, 1862, *214–215*].

Как видим, Никон настаивает на своем праве проклинать обидчиков; более того, он угрожает применить ту же процедуру и по отношению к другим лицам, с которыми он находится в конфликте. Так, в том же 1665 г. Никон подал царю челобитную на князя Якова Куденетовича Черкасского и Ивана Ивановича Адодурова с жалобой на то, что те ловят рыбу в его угодьях. И здесь, опять-таки, речь идет о проклятии псалмами: Никон оправдывает эту практику и предупреждает, что собирается прибегнуть к этому оружию в том случае, если дело не будет расследовано надлежащим образом. Обращаясь к царю, он заявляет: «...Аще не будет милостиваго твоего и праведнаго, великаго государя, сыску и управы, аще и кручинится твое благородие на мя смиренаго, еже на обидящих мя молитися Господу Богу и, по священному Евангелию, суду Божию предавати, обаче и ныне предам и сих суду Божию, священнопсалмие глаголя: „Суди, Господи, обидящая мя, возбрани борющия, приими оружие и щит, востани в помощь мою, изсуни оружие, заври супротив гонящих мя, рцы души моей: спасение твое есмь Аз“ <Пс. XXXIV, 1–3>[9] и прочее, якоже заповеда ми Господь, мне рече: „Остави месть, Аз мщу“ <ср.: Пс. XCIII, 1; Второзак. XXXII, 35; Рим. XII, 19>. Аще и нецы, ругаяся, глаголют: „Что сотвори патриарх, плача и моляся Богу на обидящих? ни что жь“! Мы же святым священным Евангелием научени есми, не ныне збытия таковым смотряти, яко же и глаголется: „И аще свяжете на земли, будет связано на небеси“ <Матф. XVI, 19, XVIII, 18>» [Ламанский, 1861, *627–629*].

Этот вопрос обсуждался затем на Большом московском соборе 1666 г. Царь говорил восточным патриархам: «Спросите Никона, святейшие патриархи, для чего он мои грамоты клал под евангелие и за кого обидящего он молился и клял». Никон отвечал: «Молился я за обидящего, а не клял» [Гиббенет, II, *333–334, 1015, 1052–1053, 1067*]. Никон говорит в данном случае, что он не

клял царя; вместе с тем выше мы видели, что по отношению к Боборыкину совершенные им действия он рассматривал как клятвы.

* * *

Как понимать действия Никона? Несомненно, они могли восприниматься как колдовское анти-поведение, то есть поведение наоборот [см. в этой связи: Б. Успенский, 1985/1996]. Действительно, сам Никон утверждал, что служил молебен, но этот молебен выступал в функции проклятия. По существу это было нечто противоположное молитве, своего рода анти-молебен. Характерны в этом смысле слова Никона: «Роман отнимает землю, а мы за него Бога молить станем». Именно так и были восприняты действия Никона Романом Боборыкиным, и именно в этом ключе следует понимать его слова, обращенные к монастырским властям: «За такой молебен, какой вы служите, следовало бы вас сжечь». Смысл этого высказывания совершенно ясен: поскольку сожжению подлежали еретики, это было обвинение в колдовстве [ср.: Б. Успенский, 1992/1996, *478* и *507*, примеч. 4 — наст. изд., *314* и *343*, примеч. 4].

Коль скоро проклятия, произнесенные Никоном, воспринимались как колдовской заговор, от них ожидался немедленный и очевидный, то есть воочию наблюдаемый результат: проклинаемые должны были так или иначе пострадать, и отсутствие видимых указаний на это могло пониматься как неэффективность примененных ритуалов (последние рассматривались, таким образом, как ритуалы магические). Об этом свидетельствует, как мы видели, сам Никон в челобитной 1665 г., и ему приходится объяснять, что отсутствие видимого возмездия не свидетельствует о недейственности клятв, поскольку речь идет о наказании не на этом, а на том свете (ср. цитированные слова Никона: «Аще и нецы, ругаяся, глаголют: „Что сотвори патриарх, плача и моляся Богу на обидящих? ни что жь“! Мы же святым священным Евангелием научени есми, не ныне збытия таковым смотряти, яко же

и глаголется: „И аще свяжете на земли, связано на небеси“»).

Итак, проклятия, произносимые Никоном, могли восприниматься как магические заклинания, как своего рода колдовской заговор. В дальнейшем получает распространение представление о Никоне как о колдуне [см.: Перетц, 1900], и мы можем предположить, что поведение Никона, которое является предметом нашего рассмотрения, способствовало такого рода слухам.

Для такого понимания имелись вообще достаточные основания: действия Никона разительно напоминали колдовские обряды, хорошо известные в народном быту, — в частности, обряды, призванные навести порчу на обидчика. Так, например, чтобы отомстить врагу, ставили свечу перед образом, перевертывая ее «вверх пятой» (зажигая ее с конца) или переламывая ее (и зажигая с середины); свеча, заженная с конца или с середины и поставленная с целью порчи, называется «обидящей», «забидящей» или «задушной», а сама процедура такого рода именуется «молебном забидящему Богу» [см.: Афанасьев, III, *201*; Максимов, XVIII, *228;* Зеленин, 1927, *284;* Зеленин, 1914, *694, 854, 1274;* Шейн, II, *514;* Шейн, III, *14, 295*; Магницкий, 1883, № 437, *54;* Костоловский, 1903, *116;* Богданович, 1895, *169*; Макаренко, 1913, *XI;* ср.: Сырку, 1913, *167*]; вместе с тем «свечу за обидящего» с целью отомстить за причиненное зло могли ставить не «вверх пятой», а прямо: предполагалось, что и в этом случае свеча, поставленная в церкви перед образом, способна принести вред обидчику [Костоловский, 1902, *115–116*][10].

При всем том трудно предположить, что сам Никон руководствовался в своих действиях народными обрядами языческого происхождения. Есть основания полагать, что Никон исходил в данном случае не из славянской (народной), а из греческой (церковной) традиции: действия Никона восходят, по-видимому, к греческому ритуалу «псалмокатары» (ψαλμοκατάρα) то есть проклятия псалмами. Обряд этот представлен в двух рукопи-

сях XVI в., изданных и исследованных в свое время А. И. Алмазовым [см.: Алмазов, 1912]. Поскольку он почти неизвестен, есть смысл остановиться на нем подробнее.

Вот как описывается данный обряд в греческом номоканоне 1528 г. из библиотеки Барберини [см.: Алмазов, 1912, *4—10, 57—59*]. Семь священников совершают литургию. По окончании литургии они в облачении выходят на середину храма. Здесь приготовляется тарелка, в которую наливается уксус, а вокруг нее ставится семь смоляных свечей. После этого в тарелку кладется кусок негашеной извести в объеме одного яйца; при этом происходит бурная реакция, сопровождаемая выделением газов. Очевидным образом черные смоляные свечи противопоставлены здесь светлым восковым, известь — фимиаму, зловоние — благовонию. Священники берут в руки по одной горящей свече (вероятно, из поставленных вокруг тарелки) и по обычном начале совершают само последование. Каждый из них по очереди произносит предназначенную для него часть псалма и, кроме того, произносит текст, называемый здесь «тропарем Иуды», — имеется в виду 4-й антифон последования страстей, читаемый утром великого пятка («Днесь Иуда оставляет учителя и приемлет диавола...»). По прочтении этих текстов, говорит устав, «да отлучают и да творят отпуст; тарелку же перевернут вверх дном и в таком виде да оставят ее внутри церкви».

При этом последовательно читаются следующие псалмы:

I.	Пс. XXXIV, 1—10	(«Суди, Господи, обидящие мя...»)
II.	Пс. XXXIV, 10—19	(«Вся кости моя рекут...»)[11]
III.	Пс. XXXIV, 19—28	(«Да не возрадуются о мне...»)[12]
IV.	Пс. CVIII, 1—12	(«Боже, хвалы моея не премолчи...»)
V.	Пс. CVIII, 13—22	(«Да будут чада его в погубление...»)
VI.	Пс. CVIII, 23—31	(«Яко сень, внегда уклонитися...»)
	Пс. CXXXIX, 1—4	(«Изми мя, Господи, от человека лукава...»)
VII.	Пс. CXXXIX, 5—14	(«Скрыша гордии сеть мне...»)

Таким образом, три псалма, а именно псалмы XXXIV («Суди, Господи, обидящие мя...»), CVIII («Боже, хвалы моея не премолчи...») и CXXXIX («Изми мя, Господи, от человека лукава...»), читаются в полном объеме. Обращает на себя внимание, что два из них, а именно псалмы XXXIV и CVIII, фигурируют и в обряде проклятия, примененном Никоном.

Сходный обряд представлен в греческой рукописи 1542 г. — сборнике из собрания Ottoboniana Ватиканской библиотеки [см.: Алмазов, 1912, *11—36, 60—81*][13]. Здесь также предписывается приготовить уксус и известь и семь смоляных свечей и, кроме того, пять просфор пресных, свалянных «двигая рукою взад и вперед». Пресные просфоры, очевидно, противопоставляются при этом квасным просфорам, на которых служится православная литургия; одновременно они соответствуют «опреснокам», то есть пресному хлебу, принятому в католическом богослужении (и объединяющему католиков с иудеями, у которых также пресный хлеб имеет культовую функцию). Равным образом и форма этих просфор, свалянных при помощи движения руки взад и вперед, должна напоминать, видимо, католические облатки[14]. Удар в било к литургии предписывается делать левой рукой, при облачении к литургии священник надевает обувь с правой ноги на левую и наоборот и облачается «во всю священническую одежду наизнанку».

В отличие от рассмотренного выше чинопоследования (представленного в номоканоне 1528 г.), в данном случае обряд проклятия псалмами предписывается совершать не после литургии, а непосредственно во время литургии. Перед литургией вместо повечерия при этом читается уже знакомый нам псалом XXXIV («Суди, Господи, обидящие мя...»), а на полунощнице — все тот же псалом CVIII («Боже, хвалы моея не премолчи...»); на утрени вместо чтения Псалтыри и канона Богородице читаются опять те же псалмы.

При совершении литургии рассматриваемое сейчас чинопоследование предписывает во время Великого вхо-

да влить уксус в сосуд, а затем положить известь и, зажегши свечи на сосуде (sic!), читать «Суди, Господи, обидящие мя...», то есть XXXIV псалом. По окончании чтения предписывается погасить свечи в сосуде и затем разбить сосуд[15]. При этом имя отлучаемого поминается за литургией, но оно может поминаться как в числе здравствующих, так и в числе усопших: в последнем случае на отлучаемого призывается смерть; по словам устава, «когда поминаешь мертвых, если хочешь, чтобы он помер, — помяни и его в ряду мертвых; если же желаешь ему жить, — помяни его в ряду живых»[16]. В дополнение к указанному псалму предписывается еще читать над сосудом с уксусом и известью долгий ряд «молитв отлучения», представляющих собой, опять-таки, сложную контаминацию псалмов (первая из таких молитв приведена у Алмазова [1912, *13—15*]), причем извлечения из одного и того же псалма могут повторяться; все эти тексты завершаются «тропарем Иуды», данным в сокращении.

Таким образом, основное значение имеет в данном случае XXXIV псалом, который читается полностью и затем дополняется фрагментами, взятыми из других псалмов. То же мы видим и у Никона[17].

Таковы греческие ритуалы проклятия псалмами (псалмокатары). При этом предполагалось, что проклинаемый будет поражен неизлечимым недугом, результатом которого должна быть ужасная смерть. Прямые указания на это представлены в рукописи 1542 г. из Ватиканской библиотеки. Поскольку одновременно с проклятием возносилось моление «да не рассыплется тело <проклинаемого>», считалось, что тело проклинаемого не предастся тлению [Алмазов, 1912, *54*]; следует иметь в виду при этом, что у греков, в отличие от русских, отсутствие разложения тела считается признаком греховности [см.: Б. Успенский, 1996а, *115* и *126—127*, примеч. 28 — наст. изд., *291—292* и *304—305*, примеч. 29]. Как указывает Алмазов, «подпавший проклятию мыслился по смерти так называемым „вурколаком“,— существом, которое могло приносить вся-

ческий вред и верование в действительное бытие которого чрезвычайно сильно было укоренено (да имеет место и теперь) у всех греков» [Алмазов, 1912, *54*]. Отметим, со своей стороны, что такого рода верования имеют универсальный характер [см.: Зеленин, 1916; Зеленин, 1917], причем считается, что нечистое тело грешника не принимает земля, ср. в цитируемой рукописи: «Приими ты проклятие и от меня, грешного иерея! Слыши, земля, и трепещи! Слыши, небо, и восплачь! Слышите, звезды и светила, и померкните! Слыши, море, и обратися вспять! Слыши, земля, и да не приимешь сего еретика!» [Алмазов, 1912, *34*].

В той же рукописи говорится: «когда человек совершит грех и принял <сию> псалмокатару, то спустя несколько дней — и чернеет, и вспухнет, и разседается, и подпадает гневу Божию» [Алмазов, 1912, *53*]. Почернение и распухание тела покойника воспринимается греками как свидетельство его греховности.

* * *

Итак, поведение Никона разительно напоминает магическое анти-поведение, столь характерное для народных обрядов, как русских, так и других народов: магическое анти-поведение представляет собой вообще универсальное явление [см.: Б. Успенский, 1985/1996, *462—464*]. Вместе с тем такого рода обряды не оказывали, как правило, влияния на русскую церковную культуру, то есть не проявлялись в русских церковных обрядах. Напротив, в Греции такое влияние могло иметь место: в частности, оно очень заметно проявляется в греческом обряде псалмокатары.

Различие между греческой и русской церковной культурой в большой степени заключается в том, что греческие обряды могли возникать более или менее естественно в результате органического взаимодействия церковной и народной культуры: соответственно, в греческой церкви мы имеем разительные примеры анти-поведения; анти-поведение в данном случае оказывается, так сказать, «воцерковленным», то есть узаконенным в церков-

ном ритуале. Это очень отчетливо видно в обряде псалмокатары, причем в каких-то случаях поведение греческого священника прямо совпадает с русскими народными представлениями о колдовском или демоническом поведении; так, например, греческий священник, как мы видели, надевает обувь с правой ноги на левую и наоборот и облачается «во всю священническую одежду наизнанку»; облик священника в точности соответствует при этом русским представлениям об облике лешего (у которого также «все навыворот и наизнанку» и у которого, в частности, «правый лапоть надет на левую ногу, левый — на правую» [см.: Максимов, X, *79, 83;* ср.: Зеленин, 1927, *389;* Балов, 1902, *87;* Хрущов, 1869, *65;* Б. Успенский, 1996б, *421,* примеч. 57]) или ряженого, подражающего в своем облике лешему, — настолько, что такой священник был бы, конечно, воспринят в России как ряженый (если не как демоническое существо)[18].

В то же время русские церковные обряды были ориентированы на греческие; соответственно, анти-поведение может появляться в русской церкви не в результате ориентации на народную, бытовую культуру, но в результате ориентации на греков.

Таким образом, сам Никон в своих действиях, по-видимому, не основывался непосредственно на русской народной традиции анти-поведения, хотя в русском культурном контексте его действия и могли восприниматься таким образом. Его поведение — это поведение грекофила, ориентированного на греческую церковную культуру.

Хорошо известно, что Никон был грекофилом, который без разбору перенимал все греческое; это сказывалось в самых разных аспектах церковной жизни: в обряде, в одежде священнослужителей и т. п. [см.: Г. Флоровский, 1981, *63—65;* Макарий, VII, *108—110;* Гиббенет, I, *203;* Гиббенет, II, *94, 658*][19]. В общем контексте греческого церковного влияния на Руси появляется и интересующий нас обряд. Скорее всего, в распоряжении Никона не было письменного описания обряда (чинопоследо-

вания, подобного тем, которые мы цитировали выше). Тем не менее он мог знать о самой практике проклятия псалмами, что и давало возможность прибегнуть к ней в необходимых случаях[20].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так, обращаясь к царю, Никон говорит в послании 1661 г.: «Послушай, како на тя святая церковь вопиет о возхищеных вещех давидски: „Иже реша: да наследим себе святилище Божие, Боже мой, положи их яко коло, яко трость пред лицем ветру, яко огнь попаляяй дубравы, яко пламень пожигаяй горы, яко поженеши я бурею Твоею и гневом Твоим смятеши я, исполни лица их безчестия и взыщут имяни Твоего, Господи, да постыдятся и смятутся в век века, и посрамятся и погибнут и да познают, яко имя Тебе Господь, Ты един вышний по всей земли“ <Пс. LXXXII, 13–19>; и паки: „Ненавидящии Сиона да будут убо прежде восторжения яко трава“ <Пс. CXXVIII, 5–6>; ссечет бо Христос выя их усечением вечных мук <ср.: Пс. CXXVIII, 4>; се слыша ли Твое благородие, как святая церьковь на хотящих наследствовати беззаконно» [Гиббенет, II, *512;* Ламанский, 1861, *548*]. Равным образом в том же послании Никон цитирует XXXIV псалом: «Наказ, даный Михайлу Верделевскому да подъячему Григорью Богданову мы взяли и к нему припишем псаломская речения <псалом> тридцать четвертой: „Суди, Господи, обидящая мя, возбрани борющая мя“ и прочая подобныя тем» [Гиббенет, II, *516;* Ламанский, 1861, *552*].

[2] Ср. показания старца Аарона, строителя Воскресенского монастыря: «Как прислан от великаго государя думной дворянин Иван Иванович Баклановской да дьяк Василей Брехов, для земляного розводу того монастыря вотчины и земли с Романовою землею Бобарикина, и как они учали те земли межевать, и в то время патриарх Никон, перед вечернею... облачася во амфор и в митру, пел молебен собором, звоном, за Романа Бобарыкина, за обиду его, то слово говорил, как начали звонить к молебну: „Он де Роман

землю отнимает, а мы де за его Бога молить станем". Канун говорили Богородицы: „Воду прошед", а на эктеньях по третьей песне и по девятой поминали имена Романово да Ивана Баклановскаго да Василия Брехова, а после „Достойно" патриарх говорил вместо молитвы псалмы во Псалтыри: „Суди, Господи, обидящая ми" <Пс. XXXIV, 1> и иныя... и грамота великаго государя жалованная на все вотчины была положена перед образом Богородицы в молебен и после всего молебна чтена с началу: чим великий государь Иверской монастырь, по прошению его патриархову, пожаловал селы и деревни и чего с тех вотчин имать не велел; да конец тое ж государевы грамоты, что написано с клятвою отнимать не велено ничего во веки не подвижно... А после того дни, спустя не большее время,... тако ж патриарх Никон пел другой молебен Богородицы да Кресту после литоргии, облачася же прежним обычаем и на молебне в эктеньях поминал прежние ж имена, а государева жалованная грамота на том молебне положена была, по прежнему розверчена, перед образом Богородицы...; а как литоргию и молебен другой пели, и в то время Роман Бобарыкин был у одного молебна,... и он, Роман говорил нам, наместнику и мне, строителю: „Годно де вас зжечь, как де вы служите такой молебен"» [Гиббенет, II, *611—612*].

Между тем архимандрит Герасим и наместник Иосиф (того же Воскресенского монастыря) показывали, что на богослужении были соединены части разных псалмов. Вот показания Иосифа: «июня в 26 день патриарх Никон со всем собором в облаченье были и по совершении литоргии и по заонбонной молитве служил и молебен, и на молебне патриарх велел принести великаго государя жалованную грамоту, и как принесли, и тое великаго государя грамоту положил перед образ Пречистые Богородицы и по совершении молебствования велел тое грамоту честь келейному своему старчику Герману и прочет велел сложить, а сам говорил псалмы: „Суди, Господи, обидящая мя" <Пс. XXXIV, 1> и к тому приложил: „да будет двор их пуст <Пс. LXVIII, 26> и сынове его сири и жена его вдова" <Пс. CVIII, 9> и иные псалмы..., а молебствовал де патриарх по два дни, и в оба дни грамоту приносили и под икону клали и те псалмы говорил в оба ж дни» [Гиббенет, II, *614*].

Ср. показания Герасима: «июня в 26 день на молебне патриарх в облаченье был, и они с ним во облаченье были ж, и молебен де он служил по обычаю, и по молебне де патриарх государеву грамоту положил перед образ Пречистые Богородицы и тое де государеву грамоту, по патриархову веленью, чел вслух молодой старец Герман сверху до конец, и говорил псалом: „Суди, Господи, обидящая мя и возбрани борющая мя“ <Пс. XXXIV, 1>, и к тому прилог: „да будет двор их пуст <Пс. LXVIII, 26> и дети его сири и жена его вдова“ <Пс. CVIII, 9>» [Гиббенет, II, *613–614*].

[3] Ссылаясь на Афанасия Великого, Никон имеет в виду, видимо, послание к Маркеллину «Об истолковании псалмов», где говорится о том, в каких случаях следует петь какие псалмы [см. Афанасий, IV, *3–35*].

[4] Сам Никон в «Возражении или разорении...» (1664 г.) так говорит об этом: «И они, думной дворянин Иван Баклановской и дьяк Василей Зверев <sic!>, сказали: „Нам де та спорная земля велено отвести Роману по ево скаске“, да и поехали на землю отводить. А как стали отводить, и Никон, патриарх, пошол во святую Божию церковь з братиею, и пел молебен Святому и Животворящему Кресту Христову, и молитвы святыя говорил, псаломския, пристойныя в напастях бываемым, по уставу Афанасия Великаго, архиепископа Александрийскаго. И во вторый день патриарх з братиею пели молебен по тому же чину. А в те поры был Роман в монастыре у молебна и ничево не говорил. И после того, многое время спустя, он, Роман, доводил на Никона, патриарха, будто Никон, патриарх, проклинал государя царя с царицею, и с царевичи, и с царевны, и со всем домом. И для того во 171-ом году, июля в 18 день, присланы в Воскресенской монастырь боярин, князь Никита Одоевской, да окольниче<й> Родион Стрешнев, да думной дьяк Алмаз Иванов, да голова стрелецкой Василей Философов со стрелцами и с ыными многими людми, да с ними Газский митрополит, сказывался Паисеом, зовут Лихаридиус... Да с ним же были Астраханской архиепископ Иосиф, да Богоявленской архимандрит Феодосий... И боярин говорил: „По челобитью де Романа Бабарыкина прислан, по государеву указу, для розводу думной дворянин Иван Баклановской да дьяк Василей Зверев, и как де тое землю начали розводить,

и ты де со архимандритом и з братиею пели молебен, а на молебне многие молитвы говорил клятвою, и государя де царя проклинал и детей его государевых". И патриарх говорил: „Молебен пел и псалмы говорил, по уставу Афанасия Великаго, пристойные случая печалей, а государя не проклинал. За государя Бога молил. И то не статное дело государя проклинать, а говорил молитвы святы о его государеве многолетном здоровье, и о государыне царице, и о государех царевичех, и на обидящих нас, каковы молитвы сложены от Давида пророка и царя, иже той молился в своих скорбех и гонениях ко Господу Богу на врагов своих. И я те молитвы говорил. А что в них написано и мне того нелзе убавить. Так без убавки святая церковь прияла и по вся дни исполняет устав той. А как было? И вы подите за нами в церковь и сами услышите, как было". И князь Никита святыя православныя церкви отрекся: „У нас де много своих церквей, а в твою-де нейдем"» [Никон, 1982, *639–641*, Ламанский, 1861, *484–487*].

[5] Ср. цитированные выше (в примеч. 2) показания архимандрита Герасима и наместника Иосифа.

Данное обстоятельство необходимо учитывать при интерпретации свидетельств, говорящих о том, что именно читалось за молебном: в тех случаях, когда приводится первый стих псалма, может иметься в виду как сам этот стих, так и псалом как таковой. Так, например, цитированное указание на то, что в Воскресенском монастыре ежедневно читался псалом «Боже, хвалы моей не премолчи» (Пс. CVIII, 1), скорее всего, относилось не ко всему псалму и не к первому его стиху (который в данном случае может выступать как общее название псалма), но к взятой из него фразе «...и дети его сиры и жена его вдова» <Пс. CVIII, 9>, которая, как мы знаем из других источников, произносилась во время рассматриваемого богослужения, объединяясь с другими стихами Псалтыри.

[6] Тот же псалом <Пс. XXXIV> цитирует Никон в челобитной царю 1660 г. с жалобой на то, что у него отнимают земли, приписанные к основанному им Крестному монастырю. В этой челобитной цитируется дословно царская жалованная грамота («Список с государевой жалованной грамоты»), а затем без какой-либо связки полностью приво-

дится XXXIV псалом [Ламанский, 1861, *653*]. Этот текст ближайшим образом напоминает процедуру проклятия, примененную Никоном в Воскресенском монастыре 25 и 26 июня 1663 г., когда произнесение данного псалма соединялось с прочтением царской грамоты.

[7] Боярин Семен Лукьянович Стрешнев — один из основных противников Никона; вопросы С. Л. Стрешнева относительно поведения Никона, поданные митрополиту газскому Паисию Лигариду, и ответы Паисия на эти вопросы (1662 г.) явились решающим шагом в осуждении Никона [см. Гиббенет, I, *119—134*, Гиббенет, II, *518—550;* Соловьев, VI, *227—228*]. Возражения Никона на вопросы Стрешнева и ответы Лигарида изложены в его обширном трактате «Возражение или разорение...» [см.: Никон, 1982].

[8] Иван Константинович Сытин — помещик, другой сосед Никона по землям Воскресенского монастыря, который в 1663 г. подал царю челобитную, обвиняя Никона в том, что тот пытал и убивал его крестьян [Гиббенет, I, *96—99;* Гиббенет, II, *30—35, 589—591;* Ламанский, 1861, *530—535, 553—554;* Соловьев, VI, *242—243*].

[9] Форма *заври* в данной цитате — императив от глагола *заврѣти* «закрыть». Цитируемый здесь текст XXXIV псалма соответствует древнейшей редакции славянской Псалтыри, ср. в Синайской Псалтыри: исоуни орѫжиѥ и завьри прѣдь гонѧштїимь мѧ.

[10] Другой способ отомстить лиходею состоял в молитве за упокой его души и вообще во всякой молитве, использованной в перевернутой функции. Так, например, пчеловоды, когда на пасеке случается какое-либо несчастье, которое приписывают злой воле того или иного лица, «лепят из воску куклу, пишут на ней имя человека <предполагаемого виновника беды> и кладут под престол на сорок дней или поминают за упокой сорок обеден. Оригиналу воскового изображения тогда будет так тошно, что он сам придет и покается во всем» [Н. Виноградов, 1904, *77*]. С этой же целью могут жертвовать деньги на католический костел или на еврейские школы [см. Шейн, II, *514;* Шейн, III, *296;* Никифоровский, 1897, № 2059, *263*].

Ср. дневниковую запись Д. И. Хвостова от 6 июля 1813 г. о банкете в Сарском селе «Пили много здоровьев,

до 20, а в заключение мучною водою торжественно смерть Наполеона» [Западов, 1938, *391*].

[11] Таким образом, стих 10 разделяется на две части: первый священник начинает этот стих, а второй продолжает его.

[12] Таким образом, стих 19 разделяется на две части второй священник начинает этот стих, а третий продолжает его.

[13] Ср. также представленный здесь же обряд разрешения от проклятия такого рода [Алмазов, 1912, *36—41, 81—84*].

[14] Что же касается количества просфор, то оно соответствует количеству просфор, принятых при служении литургии. Служение на пяти просфорах было вполне обычным у греков, хотя в монастырях принято было служить на семи просфорах [см. Голубинский, 1905, *70*; Голубинский, I/2, *357;* Голубинский, II/2, *421*]. Монастырский обычай был, по-видимому, усвоен на Руси; затем патриарх Никон ввел служение на пяти просфорах, тогда как старообрядцы продолжают служить на семи просфорах. Соответственно, на Руси количество просфор стало предметом полемики: служение на пяти просфорах воспринимается старообрядцами как отклонение от православной традиции. Ничто, однако, не указывает на то, что у греков могло быть восприятие такого рода.

[15] Гашение свечей при провозглашении анафемы имело место и в западной (католической) церкви [см.: К. Никольский, 1879, *57—58,* примеч. 1; Гуревич, 1981, *330*]. Произносившиеся при этом слова проясняют значение данного обряда, ср. «Et quomodo calcatur et extinguitur ista lucerna, sic calcetur et extinguatur a diabolis et prematur eius corpus a diabolo et angelis eius» [Либерман, I, *437*, № VI]; «Et sicut extinguuntur iste lucerne, ita iaceant eorum animę in inferno exstincte cum diabolo et angelis eius» [Либерман, I, *436,* № V] ; «Et sicut extinguuntur candele iste, ita extinguantur anime eorum in inferno» [Либерман, I, *441,* № XI]; «Et sicut fluit cera a facie ignis, sic extinguantur lucerne eorum ante Viventem in secula seculorum, et pereant peccatores a facie Dei» [Либерман, I, *440, № X;* см. еще *434—435, 439—441,* №№ II, III, IV, VII, IX, XI, XII]. Отметим, что последняя формула в ряде случаев дословно соответствует православ-

ной молитве: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его и да бежат ненавидящие Его, яко исчезает дым да исчезнут. Яко тает воск от лица огня, тако да погибнут беси от лица любящих Бога и знаменающихся крестным знамением...»

[16] Нельзя не видеть здесь определенного противоречия: поминовение живых предполагает молитву о здравии и о спасении, поминовении мертвых — молитву об упокоении. В обоих случаях имеется в виду молитва о спасении, которого между тем лишается отлучаемый от церкви.

[17] Отметим еще, что Никон, проклиная Романа Боборыкина, сопоставлял его с Иудой, что в какой-то мере может напоминать «тропарь Иуды», фигурирующий в греческом обряде псалмокатары. Так, 19 июля 1663 г. — на следующий день после приезда в Воскресенский монастырь комиссии Н. И. Одоевского — Никон в приделе Распятия Христова (!) пел молебен Животворящему Кресту и по 6-й песне читал Евангелие от Иоанна (с 42-го по 63-е зачало, см.: Иоан. XX, 19 — XII, 10), сопровождая свое чтение толкованием, соотносящим евангельские события с тем, что происходило в монастыре. Так, прочтя Евангелие, зачало 44-е: «Начат умывати ноги ученикам и отирати лентием, им же бе препоясан» (Иоан. XIII, 5), Никон толковал: «Мы де Роману ноги омывали и отирали и целовали, а Роман аки Иуда привел на мя злая, митрополита <Паисия Лигарида> аки Каиафу». Прочтя Евангелие, зачало 45-е: «Яко един от вас предаст мя» (Иоан. XIII, 21), он толковал: «Вчера де предал мя Роман». Прочтя Евангелие, зачало 58-е: «Стояше же и Иуда, иже предаяше его, с ними» (Иоан. XVIII, 5), он толковал: «Тако де и Роман пришел с ними же и стоял вне келии на крыльце» [Гиббенет, II, *615—616*].

Как мы видели, молебен Животворящему Кресту фигурирует у Никона в обряде проклятия псалмами; мы знаем также, что в это время данный обряд повторялся ежедневно в Воскресенском монастыре. Несомненно, толкования Никона были непосредственно связаны с обрядом проклятия.

[18] Яркий пример анти-поведения в греческой церкви описан в записках архимандрита Леонтия (в миру Луки Зеленского, 1729—1807), настоятеля русской посольской церкви в Константинополе в 1766—1799 гг.: здесь рассказывается о том, как некий грек решился переменить веру и «объ-

явил себя готовым ко принятию Магометанского закона». Однако он не успел принять ислам и неожиданно скончался, еще не совершив формального перехода в мусульманство: таким образом, отказавшись от христианства, он не стал мусульманином. Возник вопрос о том, как его хоронить: «Турецкое духовенство, осудив его недостойным погребения по ихъному обряду, велело правительству принудить одного Греческаго священника похоронить тело...». Священник этот, «возложив себе на шею нашейник выворотом на лицо, то есть эпитрахиль на изнанку, за сим взяв в обе руки превеликое кадило уже с курящимся черным ладаном, употребляемым в поветрие <то есть как средство от эпидемической болезни>, коим и приударил помахивать, читая во все горло по Турецки...: „Не сизден, не бизден, дел шайтан калдыр буны" и по Гречески: „Кэ то авто эониа мними" — „Ни наш, ни ваш: прииди черт, возьми его, сотворив ему вечную память"» [Попов, 1911, *72—73*]. Поведение священника в данном случае ничем не отличается, в сущности, от поведения колдуна.

[19] Ср. заявление греческих архиереев на московском соборе 1660 г.: «Явлено есть всем, яко от всех бывших патриархов прежде на Москве ин не возлюби нас греков яко ж святейший господин Никон патриарх, и чину восточные церкве не последова ин, яко же сам он...» [Гиббенет, I, *203*].

[20] А. И. Алмазов обратил внимание на один эпизод, по его мнению свидетельствующий о том, что греческий обряд псалмокатары был известен в России. Речь идет о деле Сильвестра (Семена) Медведева (об обстоятельствах дела вообще см.: [Прозоровский, 1896, *351—371*]). Между 1689 и 1691 гг. бывший инок Сильвестр Медведев, с которого сняли иноческий сан и отлучили от церкви — после расстрижения его именуют мирским именем Семен, — подал собору покаянное исповедание (или, как иногда полагают, оно было подано от его имени). Собор во главе с патриархом Иоакимом разрешил его от церковного отлучения, но при этом, предполагая неискренность его раскаяния, проклял его в том случае, если такое предположение оправдано. Вопреки мнению Алмазова, здесь не обнаруживается сходства с обрядом псалмокатары: в отличие от проклятий, произносимых Никоном, здесь не цитируются псалмы. Вместе с тем

текст проклятия обнаруживает несомненное греческое влияние, которое проявляется в представлении о том, что тело грешника не разлагается, ср.: «И да будет отлучен и анафематствован, от Отца и Сына и Святаго Духа, неразлучныя и единосущныя Троици, ныне и по смерти непрощен; и тело его неразсыплется, в знамение вечнаго от Бога отлучения, и земля его не приемлет, яко приемлет православных христиан, в покаянии и исповедании православном скончавающихся» [АИ, V, № 194, *341*]. Правда, аналогичное представление, как мы упоминали, прослеживается и в народных верованиях; однако в данном случае это представление (столь разительно противоречащее традиционному русскому представлению о нетленности как признаке святости), несомненно, восходит к греческой церковной традиции.

Предположение А. И. Алмазова о том, что греческий обряд псалмокатары был известен на Руси, подтверждается действиями Никона, но не подтверждается решением собора, на который он (Алмазов) ссылается. Таким образом, Алмазов оказывается правым в своих общих выводах, ошибаясь в конкретной аргументации.

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Наша русская интеллигенция, настолько характерная, что дала иностранным языкам специфическое слово intelligentsia (в транскрипции русского слова)...

Вересаев, 1945

Что такое русская интеллигенция? Можем ли мы считать, что это нечто в сущности аналогичное тому, что именуется интеллигенцией или интеллектуалами на Западе? Иначе говоря: можем ли мы считать, что русский интеллигент — это просто-напросто русский вариант западного интеллектуала? Или же мы должны видеть в русской интеллигенции существенно отличное явление — пусть порожденное западной культурой, встречей России и Запада, но развившееся в нечто оригинальное и специфическое, в нечто принципиально отличное от исходной модели?

Ответы на этот вопрос могут быть кардинально различными.

В западной перспективе русские интеллигенты могут восприниматься как нечто тождественное западным интеллектуалам: нередко здесь видят одно и то же явление.

В русской же перспективе, напротив, здесь видится нечто отличное и даже специфическое для русской культуры: в предельном случае русский интеллигент и западный интеллектуал могут восприниматься даже как полярно противоположные явления.

Слово «интеллигенция» — западного происхождения, и оно могло появиться в России только в контексте западного культурного влияния[1]. Однако специфика русской культуры в том и состоит, что она одновременно и похо-

жа, и не похожа на другие культуры. Поэтому всегда возможно описать русскую культуру в тех же терминах — по той же модели, — что и какую-то другую культуру, но какие-то специфические черты русской культуры будут неизбежно игнорироваться в этом случае, останутся вне поля зрения исследователя [ср.: Б. Успенский, 1985, *12—14*].

Полагаю, что русская интеллигенция представляет собой специфически русский культурный феномен. Это явление типичное для русской культуры — действительно, здесь как в фокусе сосредоточены едва ли не наиболее характерные ее особенности.

В чем вообще своеобразие русской культуры? Как это ни странно — в ее пограничности.

Это кажется парадоксом: ведь граница, по нашим представлениям, не имеет пространства или ограничена в своих размерах — строго говоря, это условный рубеж, черта. Между тем речь идет о стране, занимающей самую большую территорию в мире и притом отличающейся удивительным — для такой территории — единообразием культурных стандартов.

И тем не менее это так. Культура связана вообще не столько непосредственно с объективной действительностью (в данном случае — с действительностью географической), сколько с осмыслением этой действительности: именно осмысление действительности, авторефлексия, формирует культуру[2]. Россия осмысляет себя как пограничная территория — в частности, как территория, находящаяся между Востоком и Западом: это Запад на Востоке и вместе с тем Восток на Западе[3]. Кажется, что это — стабильная характеристика России: уже в древнейших русских хрониках Русь характеризуется как страна, которая лежит на пути «из варяг в греки», и, соответственно, древнейшее описание русских обычаев в тех же хрониках дано в остраненном описании, в перспективе потустороннего наблюдателя, где «свое» описывается как чужое и странное (имею в виду сказание о хождении на Русь апостола Андрея в «Повести временных лет»)[4].

Русская культура всегда была ориентирована на чужую культуру. Вначале — после крещения Руси — это была ориентация на Византию: вместе с христианством Русь принимает византийскую систему ценностей и стремится вписаться в византийскую культуру.

И точно так же в XVIII в. Россия осмысляет себя как часть европейской цивилизации и стремится приспособиться к западноевропейскому культурному эталону. Ранее Русь (Россия) осмысляла себя как часть византийской ойкумены, теперь же она входит в европейскую культурную сферу: подобно тому, как раньше принималась византийская система ценностей, теперь принимается западноевропейский культурный ориентир.

Пограничный, порубежный характер определяет, так сказать, двойное самосознание русской культуры, двойную точку отсчета. В условиях ориентации на западную культуру в разных перспективах, под разными углами зрения здесь может видеться и Запад, и Восток. Отсюда мы постоянно наблюдаем в России либо тяготение к западной культуре, либо, напротив, осознание своего особого пути, то есть стремление отмежеваться, сохраниться. Так или иначе — в обоих случаях — Запад, западная культура, выступает как постоянный культурный ориентир: это то, с чем все время приходится считаться[5].

Отсюда — ускоренное развитие: быстрое усвоение чужих культурных ценностей и вместе с тем культурная гетерогенность русского общества, расслоение культурной элиты и народа, которые говорят на разных языках, принадлежат к разным культурам. И отсюда же, в свою очередь, особое явление русской интеллигенции — со столь характерным для нее чувством вины или долга перед народом[6].

Русская интеллигенция ориентирована на западную культуру, и уже это обстоятельство очевидным образом отличает русского интеллигента от западного интеллектуала (для которого Запад не может быть культурным ориентиром). Она принадлежит западной культуре, но эта принадлежность имеет особую социальную функцию, особый ха-

рактер общественного служения (которую, опять-таки, она не могла бы иметь на Западе): интеллигенция представляет западную культуру, однако реципиентом этой культуры должен быть русский народ — при всей неопределенности и исторической изменчивости этого понятия.

Феномен интеллигенции трудно определить — в частности, трудно выделить характерные черты, определяющие поведение интеллигента, — поскольку сама интеллигенция не стремится определиться как социальная группа: она скорее стремится определить свое отношение к другим социальным явлениям. Поэтому она находится в зависимости от этих явлений (которым она себя противопоставляет или на которые, напротив, ориентируется). Но явления эти не стабильны, их содержание, в свою очередь, находится в определенной зависимости от историко-культурного контекста, и это отражается на содержании понятия «интеллигенции»[7].

Таким образом, интеллигенция характеризуется не столько какими-то самостоятельными и имманентными признаками (которые позволили бы констатировать наличие или отсутствие данного явления вне зависимости от историко-культурного контекста), сколько противопоставленностью другим социальным явлениям. Интеллигенция прежде всего осмысляет себя в отношении к власти (в частности, к царю как олицетворению власти) и к народу. Отношение к власти и к народу определяет, так сказать, координаты семантического пространства, положительный и отрицательный полюсы: интеллигенция противопоставляет себя власти, и она служит народу (которому она тем самым фактически также себя противопоставляет). При этом и понятие власти (в частности, представление о монархе), и понятие народа с течением времени могут менять свое содержание, на разных исторических этапах они могут приобретать совершенно различный смысл — и это, естественно, отражается на поведении интеллигенции; тем не менее сама противопоставленность, сама структура отношений — сохраняется.

В дальнейшем я буду говорить именно об отношении к власти. Оно, это отношение, как мне кажется, сформировало русскую интеллигенцию, и вместе с тем здесь, может быть, всего нагляднее проявляется различие между русским интеллигентом и западным интеллектуалом.

Как я говорил, Россия всегда была эксплицитно ориентирована на чужую культуру. Сперва это была ориентация на Византию, затем — на Запад. Реформы Владимира Святого, ознаменовавшие приобщение Руси к византийской цивилизации, и реформы Петра I, декларировавшие приобщение России к цивилизации западноевропейской, обнаруживают принципиальное сходство; реформы эти, в сущности, аналогичны по своему характеру — меняется лишь культурный ориентир. В одном случае провозглашается принцип «ex Oriente lux», в другом — «ex Occidente lux», однако в обоих случаях ценности задаются извне, и это с необходимостью предполагает сознательное усвоение чужих культурных моделей и концептуальных схем. Проблема старого и нового предстает при этом как проблема своего и чужого, культурное развитие осознается как освоение чужого опыта.

Однако, попадая на русскую почву, эти модели, как правило, получают совсем другое наполнение, и в результате образуется нечто существенно новое, — непохожее ни на заимствуемую культуру (то есть культуру страны-ориентира), ни на культуру реципиента. В результате — пусть это не покажется парадоксом — именно ориентация на чужую культуру в значительной степени способствует своеобразию русской культуры[8].

Действительно, в результате ориентации на чужой культурный эталон в Россию приходят те или иные тексты (как в узком лингвистическом, так и широком семиотическом смысле этого слова) — тексты, служащие выражением усваиваемой культурной традиции. Однако эти тексты функционируют здесь вне того историко-культурного контекста, который в свое время обусловил их появ-

ление; более того, они и заимствуются, собственно, для того, чтобы воссоздать здесь соответствующий культурный контекст. Культурная установка, идеологическое задание опережают реальность и призваны, собственно, создать новую реальность. Попадая в новый контекст, тексты эти неизбежно приобретают иное содержание, — можно сказать, что они начинают жить новой жизнью.

Сказанное верно и в отношении феномена русской интеллигенции. Нет никакого сомнения в том, что русская интеллигенция и западный интеллектуализм имеют общие корни: они восходят к одному и тому же источнику, и русская интеллигенция возникает в процессе трансплантации западной культуры. Тем не менее, как я попытаюсь показать, в России создается нечто существенно отличное от того, что имеет место на Западе.

Одним из фундаментальных признаков русской интеллигенции является ее принципиальная оппозиционность к доминирующим в социуме институтам. Эта оппозиционность прежде всего проявляется в отношении к политическому режиму, к религиозным и идеологическим установкам, но она может распространяться также на этические нормы и правила поведения и т. п. При изменении этих стандартов меняется характер и направленность, но не качество этой оппозиционности. Именно традиция оппозиции, противостояния объединяет интеллигенцию разных поколений: интеллигенция всегда против — прежде всего она против власти и разного рода деспотизма, доминации. Соответственно, например, русская интеллигенция — атеистична в религиозном обществе (как это было в императорской России) и религиозна в обществе атеистическом (как это было в Советском Союзе). В этом, вообще говоря, слабость русской интеллигенции как идеологического движения: ее объединяет не столько идеологическая программа, сколько традиция противостояния, то есть не позитивные, а негативные признаки. В результате, находясь в оппозиции к доминирующим в социуме институтам, она, в сущно-

сти, находится в зависимости от них: при изменении стандартов меняется характер оппозиционности, конкретные формы ее проявления[9].

Сказанное, как кажется, отличает русскую интеллигенцию от западного интеллектуализма. Западные интеллектуалы в гораздо большей степени объединены идеологической традицией, которая восходит в конечном счете к идеологии Просвещения,— в частности, верой в прогресс. Для русского интеллигента идея прогресса сама по себе не существенна (хотя она может быть очень существенна в определенные исторические периоды): русский интеллигент может верить в прогресс (в известный период) так же, как он может верить в Бога (в другой период). Все зависит от того, чему противостоит эта вера.

Исторически традиция идеологического противостояния русской интеллигенции определяется, по-видимому, оппозиционностью по отношению к политическому режиму царской России. В дальнейшем оппозиционность становится самодовлеющим фактором, который распространяется и на другие доминирующие в социуме институты и может принимать самые разнообразные формы, — принцип противостояния, однажды усвоенный, ищет затем возможностей для своей реализации.

Именно оппозиция «интеллигенция — царь» лежит у истоков русской интеллигенции: русская интеллигенция возникла в условиях противостояния царской власти, царскому режиму. Иначе говоря, оппозиция по отношению к царской власти сформировала русскую интеллигенцию.

Более того, русская интеллигенция возникла в условиях противостояния типичному царю, царской власти как регулярному институту, как системному явлению русской государственной машины.

Можно сказать, что типология царя появляется в новейшей русской истории относительно поздно — лишь при Николае I. До 1825 г. русские монархи — индивидуальны и очень отличаются друг от друга. Смена правления каждый раз знаменовала новую эпоху, целиком и

полностью зависящую от личности монарха. Иначе говоря, отсутствовала традиция регулярности, порядка, связанного с царской властью как организующим принципом: в частности, не существовало упорядоченной традиции престолонаследия, то есть передачи власти. Вплоть до Николая I обычным способом передачи власти был государственный переворот (совершаемый гвардейскими офицерами), и восстание декабристов, вообще говоря, вписывается в эту традицию. В результате на троне могло оказаться лицо, не имеющее никаких прав на престол, как, например, Екатерина II (и это объясняет, между прочим, появление самозванцев [ср.: Б. Успенский, 1982/1996, *150* сл. — наст. изд., *158* сл.]). Не случайно Пушкин мог утверждать, что все Романовы — революционеры [Пушкин XII, *335, 178;* ср.: Лотман и Успенский, 1975/1996, *415, 502,* примеч. 3]; если иметь в виду при этом, что династия Романовых фактически прекратила свое существование после Елизаветы (поскольку Павел I не был сыном Петра III), то мы должны заключить, что революционность является не генетическим, а типологическим признаком русских монархов описываемого периода.

До 1825 г. ключевое понятие, описывающее стиль царствования Романовых, — эксцесс, и только в эпоху Николая I складывается образ законного царя, что подразумевает не только его легитимность, но и наличие регламентирующей базы самодержавного правления. Сделав своей целью достижение такой всеобъемлющей упорядоченности, Николай I впервые опирается не на временную (и легко сменяемую) команду фаворитов, но создает безликую государственную машину, основанную на регламентации и порядке, которая должна пережить его самого и перейти к наследнику. (В этой связи показательно, что из русских государей новейшего периода он также первый, кто с самого начала и ответственно воспитывал старшего сына как своего преемника.)

Можно сказать, что отношения личности и государя в дониколаевскую эпоху строились по религиозной мо-

дели. Апелляция к царю, как и к Богу, могла остаться безответной, могла вызвать совершенно непредсказуемую (в том числе негативную) реакцию, но любой исход лишь подчеркивал личностный и принципиально не кодифицируемый тип самих отношений. Отношение к царю при этом аналогично религиозному отношению к Богу. Между тем, в николаевскую эпоху на смену религиозной приходит магическая модель, суть которой заключается в том, что желаемый результат обеспечивается только правильным поведением. Отношения с государем в эту эпоху заменяются отношением с государством как с упорядоченной системой (что предусматривает резко повышенное значение формальной, бюрократической стороны); и в новых условиях, разумеется, возможен личный контакт с царем, но царь — в подавляющем большинстве случаев — уже не волен изменить им же самим установленный порядок[10].

Интеллигенция как специфическое социальное явление, как мне представляется, возникает именно как реакция на этот новый порядок. Оппозиционность системе — и лицу, персонифицирующему эту систему (царю), — становится имманентным фактором, который по-разному реализуется в разных исторических условиях, но неизменно определяет, так или иначе, общий код поведения.

Русская интеллигенция — всегда оппозиционна, это та группа общества, которая в принципе, по самой своей природе, не может быть привлечена к участию в государственной деятельности, не может быть вовлечена в бюрократическую машину; строго говоря, интеллигент не может принадлежать к бюрократической администрации, он не может управлять, администрировать. В этом смысле интеллигенты могут напоминать монахов, которые отказываются от мира; интеллигент отказывается от мира бюрократического, государственного, он противопоставляет духовные ценности государственной системе.

В этом же смысле интеллигент противоположен дворянину. Русское дворянство — это именно служилое со-

словие, русский дворянин служит (что отражается и в этимологии слова «дворянин»: в отличие от соответствующих западноевропейских слов, здесь подчеркнута идея не благородства происхождения, не высшего общества, а приближенности к государю, идея службы)[11]. Дворянин — это «слуга царю» и слуга государства, государственной системы, который в принципе обязан подчиняться всем стандартам данного общества[12]. В отличие от дворянина, который служит царю, интеллигент может служить только идее: если дворянин служит государству, то интеллигент служит обществу (хотя понимание этого служения может быть различным в разные исторические периоды)[13].

Отсюда следует, что интеллигенция, которая может рассматриваться как своего рода культурная элита, по существу своему не может принадлежать к социальной элите: соответственно, интеллигент не может быть богатым, он не может обладать властью, он не должен быть администратором. Все это действительно напоминает монашеский орден: подобно монахам, интеллигенты в некотором смысле отказываются от мирского и сосредотачиваются на духовном (при том, что понятия «мирского» и «духовного» наполняются в этом случае другим содержанием). Эта аналогия едва ли случайна: интеллигенты как носители духовных ценностей призваны играть в новой, секуляризированной России — где религия не играет уже доминирующей роли, как это имело место раньше, в России допетровской, — ту же роль, какую в свое время играли монахи. В условиях секуляризации они принимают на себя ту функцию (в частности, функцию учительства), которая ранее принадлежала монашеству и вообще духовенству. Не случайно интеллигент часто может напоминать юродивого (примером может служить образ Рахметова у Чернышевского) и само дело интеллигенции может восприниматься как духовная миссия.

Точно так же и русская литература в новом секуляризированном обществе выполняет ту же роль, какую

ранее выполняла литература духовная, религиозная: она учит, морализирует — это своего рода проповедь. Древнерусский читатель читал жития святых; новый русский читатель читает произведения классической русской литературы. Они выполняют одну и ту же функцию — учительную. Классическая русская литература так же, как и литература древнерусская, учит, как жить, она постоянно говорит о борьбе Добра и Зла, о необходимости выбора между Правдой и Неправдой (это характерно для русской литературной традиции вплоть до нашего времени; проблемы социальные для нее менее характерны, они обсуждаются, как правило, в контексте более общей проблематики — они интересны не сами по себе, но именно как область проявления Добра и Зла)[14].

В этом специфика русской литературы. Специфика русской литературы, вообще говоря, аналогична специфике русской интеллигенции. Подобно интеллигенции, классическая русская литература возникает в процессе усвоения западной культуры, в процессе подражания западноевропейским литературным стандартам, но — так же, как и в случае с интеллигенцией,— в результате получается нечто непохожее на исходные образцы.

И не случайно столь значительная роль в формировании русской интеллигенции принадлежит выходцам из духовного сословия. Интеллигенция, вообще говоря, не сословна (интеллигентом может быть представитель любого сословия): это призвание, а не сословие, интеллигенция в принципе объединяется не общностью происхождения, а выбором жизненного пути. И тем не менее выходцев из духовного сословия особенно много среди интеллигентов.

Здесь также проявляется специфика русского историко-культурного контекста. Отсутствие у православного духовенства целибата приводило к тому, что священство становилось наследственным занятием. Старший сын священника наследовал приход отца (если же это была дочь, то приход наследовал ее муж, который тоже, как правило, принадлежал к духовному сословию). Дети

священника получали образование, но в многодетных священнических семьях не все могли получить место при церкви. Таким образом, отсутствие целибата наряду с практикой наследования прихода приводило к тому, что в России складывался образованный класс, неизвестный католическому Западу, — дети священнослужителей, которые не пошли по стопам отцов [ср.: Медведев, 1976, *17–18;* Б. Успенский, 1987, *29, §3.1.5*]. Именно отсюда постоянно рекрутируется русская интеллигенция — этот класс служит постоянным источником ее пополнения.

Но вернемся к истории. Я говорил, что возникновение русской интеллигенции как специфически социального феномена восходит к николаевской эпохе. Это была реакция против той имперской идеологии, которая нашла выражение в знаменитой формуле С. С. Уварова: «Православие, Самодержавие, Народность» (1832 г.).

Программа Уварова оказала большое влияние как на формирование Российской империи как теократического и национального монархического государства, так в конечном счете и на формирование русской интеллигенции.

Необходимо подчеркнуть при этом, что триединая формула Уварова была создана, по всей видимости, по модели формулы Французской революции: «Liberté, Egalité, Fraternité» — «Свобода, Равенство, Братство» — и была ей полемически противопоставлена[15]. Это была своего рода реакция, ответ на французскую формулу. Итак, уваровская формула одновременно связана с французской формулой и ей противопоставлена: в самом деле, вместо «Свободы» нам предлагается «Православие» (которое и понимается как подлинная свобода — свобода не в человеческом, а в Божественном смысле), «Равенству» противостоит «Самодержавие», и, наконец, вместо «Братства» выступает «Народность», то есть национальная идея[16].

Русская интеллигенция, в свою очередь, возникла как реакция против такого рода идеологии и в большой сте-

пени как реакция непосредственно против уваровской программы. Таким образом, вместо того чтобы взять за точку отсчета исходную французскую формулу («Свобода, Равенство, Братство») и тем самым примкнуть к традиции западной демократии (западных интеллектуалов), русская интеллигенция реагировала прежде всего на программу Уварова. Иными словами, это была реакция на реакцию (поскольку уваровская программа была реакцией на Французскую революцию).

Отсюда определяется изначальная разница между русскими интеллигентами и западными интеллектуалами: это две разные традиции мысли.

Противопоставляя себя имперской идеологии, выраженной в уваровской формуле, русская интеллигенция фактически оказывается от нее зависимой (подобно тому, как уваровская формула фактически зависит от формулы Французской революции). Любое противопоставление осуществляется вообще по каким-то признакам, объединяющимся по своим семантическим характеристикам, то есть признакам, существующим в общем для них семантическом пространстве. Противопоставляемые понятия непременно должны иметь что-то общее, принадлежать к одному семантическому полю (в противном случае противопоставление невозможно). Таким образом, противопоставление по тому или иному признаку фактически означает включение в данное пространство, в данное семантическое поле. Если формула Уварова («Православие, Самодержавие, Народность») оказывается зависимой от французской формулы («Свобода, Равенство, Братство»), от которой она отталкивается, то программа русской интеллигенции обнаруживает зависимость от программы Уварова.

В результате русская интеллигенция в период своего формирования отказывается быть православной (как это предлагает уваровская формула), но при этом продолжает быть духовной — на месте «Православия» выступает «Духовность», и это отчетливо отличает русскую интеллигенцию от западного интеллектуализма.

Далее интеллигенты отвергают самодержавие и предлагают вместо этого революционность.

Наконец, они отвергают народность как национальную имперскую идею; вместо этого может выступать космополитизм. В дальнейшем идея «Народности», которая, по мысли Уварова, призвана объединять нацию, заменяется идеей «Народа», противопоставляемого другим слоям русского общества, прежде всего дворянской и городской культуре (отсюда хождение в народ, которое может ближайшим образом напоминать паломничество[17]); соответственно, классовое самоотрицание, идеализация мужика становятся отличительными признаками интеллигента[18].

Как видим, исходная формула «Свобода, Равенство, Братство» («Liberté, Egalité, Fraternité») порождает в России — в качестве ответной реакции — формулу «Православие, Самодержавие, Народность», а эта последняя формула порождает, в свою очередь, «Духовность, Революционность, Космополитизм».

Эти трансформации могут служить иллюстрацией к тому, о чем я говорил ранее.

Русская интеллигенция и западный интеллектуализм, несомненно, имеют общие корни, общие источники: они так или иначе связаны с эпохой Просвещения и Французской революцией. Однако русская интеллигенция не связана непосредственно с этими источниками: она возникла как реакция на теократический, самодержавный и националистический режим, возникновение которого, в свою очередь, было результатом реакции на французскую идеологию.

Мы наблюдаем, таким образом, нечто похожее на двойной перевод. Если мы переведем текст, например, с французского языка на русский и затем попытаемся перевести полученный текст обратно с русского языка на французский — независимо от исходного, первоначального текста, — мы никогда не вернемся к исходному состоянию, то есть никогда не получим исходный текст: мы получим новый текст, который будет отличным как от первоначального, так и от переведенного.

Такого рода двойной перевод — в широком семиотическом смысле — кажется типичным для России, для русской культурной эволюции. В частности, такого рода процесс может объяснить, как мне представляется, возникновение русской интеллигенции как специфического культурного явления.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Слово *интеллигенция* в социальном значении, то есть как обозначение группы людей, а не деятельности рассудка (ср. лат. *intelligentia* в этом последнем значении), по-видимому, представляет собой полонизм [см.: Михельсон, I, *377*; Панфилов, 1970, *365* сл.; ср.: В. Виноградов, 1994, *228*; Сорокин, 1965, *147—148*]. По свидетельству Б. М. Маркевича, это слово (в интересующем нас значении) было заимствовано русской печатью — не ранее 40-х гг. XIX в. — из польской [Маркевич, XI, 393]; в 1861 г. П. А. Лавровский отмечает его как украинизм («образованный класс, или, как называют его в Австрии, интеллигенция» [Лавровский, 1861, *402*]). В русскую публицистику оно попадает лишь в конце 1860-х гг. [Сорокин, 1965, *145*]; П. Д. Боборыкин утверждал, что это слово «пущено было в печать» с 1866 г., приписывая себе эту заслугу [Боборыкин, 1909, *129*; ср.: Боборыкин, I, *283*].

Социальное значение данного слова впервые фиксируется в энциклопедиях — сначала в польских [Всеоб. энцикл., *145*] — 1874 г., затем в русских [Березин, II/2, 1877 г., *427—428*]; см.: [Вуйцик, 1962, *22, 24*]. Напротив, в русских словарях это значение регистрируется раньше, чем в польских (для русского языка впервые во втором издании словаря Даля [см.: Даль, II, *46*] — 1881 г., для польского языка — в так называемом Варшавском словаре [см.: Карлович и др., II, *101*] — 1902 г. При этом если в русском языке социальное значение слова *интеллигенция* полностью вытеснило старое значение, относящееся к деятельности рассудка, то в польском языке соответствующее слово представлено в обоих значениях (в русских словарях, начиная

со словаря Даля, дается лишь одно значение данного слова, в польских же словарях указываются оба значения, причем значение, отвечающее лат. *intelligentia*, показано как первое). Поскольку русское слово в интересующем нас значении было заимствовано западноевропейскими языками, польские авторы могут считать, что оно попало в польский язык из русского [см.: Дорошевский, 1948—1954, I, *185*; Дорошевский, III, *233*].

Дневниковая запись В. А. Жуковского от 2 февраля 1836 г. («Кареты, все исполненные лучшим петербургским дворянством, тем, которое у нас представляет всю русскую европейскую интеллигенцию» [Жуковский, 1994, *46*]) демонстрирует возможность переосмысления данного слова в социальном ключе. При всем том нет оснований утверждать (вопреки мнению С. О. Шмидта [см.: Шмидт, 1996; Шмидт, 1996а, *217—218*]), что Жуковский употребляет это слово для обозначения социальной группы — по всей видимости, он просто транслитерирует латинское слово.

[2] В этом смысле культура аналогична языку. Мы воспринимаем окружающий мир через язык, в котором фиксируются обобщенные представления о мире; эти представления определяют наше видение мира — через призму этих представлений мы и воспринимаем окружающую действительность. Так же обстоит дело и с культурой, которая представляет собой язык или, если угодно, совокупность языков в широком семиотическом смысле.

[3] Это осмысление может пониматься в романтическом ключе. Ср. у Пушкина: «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Великая эпоха возрождения не имела на нее никакого влияния; рыцарство не одушевило предков наших чистыми восторгами, и благодетельное потрясение, произведенное крестовыми походами, не отозвалось в краях оцепеневшего севера... России определено было высокое предназначение... Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу порабощенную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было

спасено растерзанной и издыхающей Россией... [*Примечание*. А не Польшею, как еще недавно утверждали европейские журналы; но Европа в отношении к России всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна]» («О ничтожестве литературы русской», 1834 г. [Пушкин, XI, *268*]). Пушкину вторит Блок: «Мы, как послушные холопы, / Держали щит меж двух враждебных рас / Монголов и Европы!» («Скифы» [Блок, III, *360*]).

[4] Ср. описание русской бани, представленное от лица апостола Андрея: «И приде в Словени, идеже ныне Новъгород, и виде ту люди сущая, како есть обычай им, и како ся мыють и хвощются, и удивися им. И иде в Варяги, и приде в Рим, и исповеда, елико научи и елико виде, и рече им: „Дивно видех Словеньскую землю идучи ми семо. Видех бани древены, и пережьгуть е рамяно, и совлокуться, и будуть нази, и облеются квасом уснияныть, и возмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добьють, едва слезуть ле живи, и облеются водою студеною, и тако ожиуть. И то творять по вся дни, не мучими никим же, но сами ся мучать, и то творять мовенье собе, а не мученье“» [ПВЛ, I, *12*].

[5] Нечто подобное — такую же авторефлексию, сходное самосознание — мы наблюдаем и в Германии: немецкая культура также могла осмыслять себя как пограничная, порубежная. Отсюда, в частности, своего рода комплекс неполноценности, объединяющий обе культуры (русскую и немецкую), ориентация на чужую культуру и вместе с тем антитетически связанный с ней национализм, пуристический отказ от чужой культуры, поиски корней, мифологизация истории, мессианизм — подчеркивание своей особой роли. Как раз этот националистический протест против чужой традиции обычно менее всего национален и традиционен. Эти поиски корней всегда имеют искусственный, интеллектуальный характер и часто связаны вообще с иноязычным, иностранным влиянием — с влиянием той культуры, от которой стремятся отказаться. Так пуристический протест русских славянофилов против иностранных слов обнаруживает непосредственное влияние немецкого романтизма и вообще немецкой идеологии [см.: Б. Успенский, 1994, *160—161*]: идеологически русские славянофилы — это сколок с немецких романтиков.

[6] В этом смысле сталинское определение интеллигенции как «прослойки» — промежуточной группы [см.: Ушаков, III, *1002*] — оказывается удачным.

[7] Такого рода ситуация хорошо известна в лингвистике и семиотике. Мы можем говорить о фонеме «а» постольку, поскольку она противопоставлена другим фонемам данного языка; иначе говоря, содержание фонемы «а» определяется не ее самостоятельными характеристиками (например, артикуляционными или акустическими), но ее положением в фонологической системе: фонема «а» противопоставлена по одним признакам фонеме «б», по другим — фонеме «в» и т. п., и этот набор отношений определяет ее содержание. С течением времени (в процессе эволюции языка) меняется характер противопоставления, но сама противопоставленность — остается: фонологическая система является более стабильной, чем конкретные характеристики ее единиц.

[8] Ср. замечания П. М. Бицилли о творческом характере русской культуры: «То, что Россия отстала от Европы в своем развитии и потом должна была наспех догонять Европу, было величайшим несчастьем, поскольку дело идет о Цивилизации, поскольку же дело идет о Культуре, — это было величайшим даром судьбы: и у культуры есть свой прогресс, особого рода — без закономерности, без прямолинейности, без необходимости осуществления сознательно поставленных целей, — состоящий в накоплении результатов духовного опыта, в обогащении запаса духовных стимулов и творческих возможностей... Культура по своей природе трагична, и потому ей несвойственно протекать безмятежно, идиллически, без препон и опасностей: тогда ей грозит уже самая страшная и неодолимая опасность — быть незаметно, исподволь засосанной цивилизацией, как это и случилось последовательно с рядом европейских культур. Очутившись их наследницей, русская культура распоряжалась своими богатствами с истинно царственной свободой» [Бицилли, 1996, *147*].

Сходные мысли можно найти у В. Н. Топорова: «Чем плохо отставание и в чем беда отстающего, хорошо известно. Хуже знают о преимуществах ситуации отставания в тех случаях, когда некий императив жестко предписывает пре-

одолеть это отставание, догнать ушедших вперед, то есть — в одном из аспектов трактовки ситуации — сделать из необходимости добродетель. А между тем эта ситуация принадлежит к числу типовых и постоянных в развитии русской культуры. То, что русские (и — шире — славяне) отставали от Византии и народов Западной Европы в своем движении к христианству, — плохо, но то, что принятие христианства с известной необходимостью предполагало введение и усвоение письменности на родном языке, что было практически одновременно сделано, — несомненно, хорошо, и с этим хорошим было связано становление атмосферы того духовного максимализма, надежд, эйфории, которые характеризовали духовное состояние общества в эпоху этих двух событий, но и возникновение соблазнов, начинающихся с „хорошего", но влекущих к изнанке его...» [Топоров, 1994, *339*].

[9] Отсюда, в свою очередь, возможна и вторичная оппозиционность, то есть оппозиционность по отношению к оппозиционности, когда минус на минус дает плюс (такова позиция Леонтьева, Розанова). Это явление очевидным образом вписывается в общие типологические характеристики интеллигенции (и в этом смысле Леонтьев и Розанов — квинтэссенция интеллигенции).

[10] Смена отмеченных типов отношения с государем остро переживалась Пушкиным. Так, в «Капитанской дочке» Маша Миронова испрашивает у Екатерины II именно *милости* — не *правосудия*. На один из многих смысловых оттенков этого противопоставления проливает свет дата работы над повестью: в эти годы завершен труд Сперанского по кодификации русских законов, получивший статус одного из высших достижений николаевского царствования. Сам Пушкин демонстративно играл под Машу Миронову, когда явился на царский бал во фраке, а не в камер-юнкерском мундире; фрак был непременным атрибутом всех его доверительных разговоров с Николаем I. Это наблюдение принадлежит А. Л. Осповату, беседы с которым были очень полезны при написании данной работы.

[11] После указа о вольности дворянства (1762 г.) русский дворянин не обязан служить, это проблема культурного выбора.

[12] Это касается даже внешнего вида: в 1699 г. Петр I распорядился, что все должны брить бороду и носить европейское платье; дворяне-старообрядцы, которые не хотели подчиниться этому распоряжению, теряли свое дворянство: дворяне были несвободны в отношении своей внешности, подобно тому как несвободны в этом отношении военные.

[13] Само собой разумеется, что говоря о дворянстве и противопоставляя его интеллигенции, я имею в виду не сословие, а именно характер служения, то есть выбор жизненного пути: интеллигенция не может иметь сословных ограничений, и многие интеллигенты были дворянами по своему происхождению (ср. наст. изд., *403*).

[14] Древнерусская литература — это прежде всего литература церковная, учительная, так же, как и древнерусская культура — это прежде всего церковная культура. Между тем новая русская культура, начиная с петровского времени, — это культура секуляризированная, она строится вне церкви и даже противопоставляет себя церкви. В то же время новая русская литература как бы заполняет образовавшуюся лакуну — она возникает на месте упраздненной церковной традиции. В этих условиях оригинальная литература получает еще большее значение, чем раньше. Ранее литература была как бы дополнением к Священному Писанию и богослужебным книгам. Теперь, в условиях секуляризированной культуры, русская литература принимает ту роль, которая ранее принадлежала церкви: она проповедует, учит.

[15] Ср. в этой связи замечание Д. А. Хомякова (заявления которого могут отражать мысли его отца): «Великая заслуга Государя Николая Павловича и выразителя его воли, С. С. Уварова, та, что они определительно избрали девизом России эту трехсоставную формулу, не без видимого противоположения оной девизу революционной Франции, состоящему также из трех слов» [Хомяков, 1997, *7*, также *8–9*].

[16] Слово *народность* введено Вяземским для передачи фр. nationalité. Это слово было создано им по образцу польского narodowość [см.: Лотман и Успенский, 1975/1996, *506–507, 555–556*]. Таким образом, как, видимо, слово *ин-*

теллигенция, так и слово народность восходит к польскому источнику.

[17] Говоря о «хождении в народ», мы не имеем в виду исключительно революционное движение 1873—1874 гг., известное под этим именем; само явление имеет, несомненно, более общий характер (показательны в этом отношении, в частности, фигуры Александра Добролюбова и Леонида Семенова-Тянь-Шанского).

[18] Пользуясь языком XIX в., можно сказать, что «народное» заменяется «простонародным». Для Пушкина «простонародное» ассоциируется со «славянофильством» [«Опровержение на критики», 1830 г.,— Пушкин, XI, *159*; ср.: Лотман и Успенский, 1975/1996, *556—557*].

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

НАИМЕНОВАНИЯ УЧРЕЖДЕНИЙ

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

РГБ — Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина)

РНБ — Российская национальная библиотека М. Е. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург) (бывшая Государственная Публичная библиотека)

ТГУ — Тартуский Государственный Университет.

НАИМЕНОВАНИЕ ИЗДАНИЙ

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

Изв. АН СССР — Известия Академии наук СССР

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук

РИБ — Русская историческая библиотека

РФВ — Русский филологический вестник

Сб. ОРЯС — «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук» (Санкт-Петербург/Ленинград)

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом)

УЗ ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета

УЗ ТГУ — Ученые записки Тартуского государственного университета

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете

Sem. Kond. — Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Семинарием имени Н. П. Кондакова [«Seminarium Kondakovianum»] (Прага)

ZFSPh — Zeitschrift für Slavische Philologie

ЛИТЕРАТУРА

ААЭ, I–IV — Акты, собранные... Археографическою экспедициею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. I–IV.

Абрамович, 1916 — Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Пригот. к печ. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. (Памятники древнерусской литературы; Вып. 2). Репринт: Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb / Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf Müller. München, 1967. (Slavische Propyläen; Bd. XIV).

Аввакум, 1927 — [Сочинения протопопа Аввакума] Памятники истории старообрядчества / Под. ред. Я. Л. Барскова и П. С. Смирнова. Л., 1927. Кн. 1, вып. 1. (РИБ; Т. 39).

Аввакум, 1979 — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. (Лит. памятники Сибири).

Аверинцев, 1972 — *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.

Агеева, 1999 — *Агеева О. Г.* Имперский статус России: к истории политического менталитета русского общества начала XVIII века // Царь и царство в русском общественном сознании. М., 1999. (Мировосприятие и самосознание русского общества; Вып. 2).

АИ, I–V — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. Т. I–V.

Акентьев, 1991 — *Акентьев К. К.* К прояснению смысла надписи над конхой св. Софии Киевской // Византийское искусство и литургия. Новые открытия: Кратк. тез. докл. науч. конф., посвящ. памяти А. В. Банк, 11–12 апреля 1990 г. Л., 1991.

Акты Зап. России, I–V — Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1853. Т. I–V.

Акты юрид. — Акты юридические, или Собрание форм старинного делопроизводства / Изд. Археографическою комиссиею. СПб., 1838.

Александер, 1964 — *Alexander P.J.* Historieans byzantins et croyances eschatologiques // Actes du XII[e] congrès international d'études byzantines, Ochride, 10—16 septembre 1961. Beograd, 1964. T. II.

М. Алексеев, 1932 — *Алексеев М.П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарий. Иркутск, 1932. Т. I: XIII—XVII вв.

П. Алексеев, I—V — *Алексеев П.А.* Церковный словарь... 4-е изд., вновь пересмотр., исправл. и... приумнож. СПб., 1817—1819. Ч. I—V. Репринт: Bd. I—II. Hildesheim; N.Y., 1976.

Ф. Алексеев, 1862 — *Алексеев Ф.* Из истории наших духовных школ // Православное обозрение. 1862. Октябрь. (Год III).

Алеф, 1959 — *Alef G.* The Political Significance of the Inscriptions on Muscovite Coinage in the Reign of Vasilii II // Speculum: A Journal of mediaeval studies. 1959. Vol. XXXIV.

Алмазов, I—III — *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. I—III. Репринт: М., 1995.

Алмазов, 1903 — *Алмазов А.И.* Неизданные канонические ответы Константинопольского патриарха Луки Хризоверга и митрополита Родосского Нила. Одесса, 1903.

Алмазов, 1912 — *Алмазов А.И.* Проклятие преступника псалмами (*ΨΑΛΜΟΚΑΤΑΡΑ*): К истории суда Божьего в Греческой церкви. Одесса, 1912.

Альбом коронации 1896 г — Альбом коронации их императорских величеств [Николая II и Александры Федоровны]. [М., 1896]. Ср.: Кривенко, 1899.

Альтман, 1971 — *Альтман М.С.* Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского // Достоевский и его время. Л., 1971. С. 196—216.

Амвросий, 1827 — История российской иерархии, собранная епископом, бывшим Пензенским и Саратовским, Амвросием [Орнатским], а ныне вновь пересмотренная, исправленная и умноженная. 2-е изд. Киев, 1827. Т. I. Ч. 1.

АМГ, I—III — Акты Московского государства, изданные имп. Академиею наук. СПб., 1890—1901. Т. I—III.

Андалоро, 1987 — *Andaloro M.* Aggiornamento scientifico e bibliografia // Matthiae G. Pittura romana del Medioevo: secoli IV—X. [Roma, 1987]. Vol. I. C. 213—310.

Й. Андреев, 1984 — *Андреев Й.* Търновската книжовна традиция и идеята за Третия Рим // Търновска книжовна школа: Трети международен симпозиум, Велико Търново, 12—15 ноември 1980. София, 1984. Т. III.

Н. Андреев, 1932 — *Андреев Н.Е.* О «деле дьяка Висковатого» // Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études: Archéologie, histoire de l'art, études byzantines. 1932. T. V. C. 191—242.

Андроник, 1993 — Игумен *Андроник (Трубачев)*. Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. [Сортавала], Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.

Антоний, 1899 — Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. М. Лопарева // Православный Палестинский сборник. СПб., 1899. Т. XVII, вып. 3 (51).

Апостол, 1784 — Толковый Апостол. Почаев, 1784.

Арним, I—IV — Stoicorum veterum fragmenta / Collegit Ioannes ab Arnim. Editio stereotypa editionis primae (MCMIII). Stutgardiae, 1964. Vol. I—IV.

Артоболевский, 1904—1905 — *Артоболевский С.* Св. Василий, архиепископ новгородский // Московские церковные ведомости. 1904. №46. С. 531—534; №47. С. 544—546; 1905. №3. С. 27—30; №10. С. 111—113; №15. С. 176—179; №17—18. С. 201—207.

Архив Куракина, I—X — Архив князя Ф. А. Куракина. СПб.; Саратов; Москва; Астрахань, 1890—1902. Кн. I—X.

Афанасий, 1902 — Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, Архиепископа Александрийскаго. 2-е изд., испр. и доп. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902—1903. [Т.] I—IV.

Афанасьев, I—III — *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869. Т. I—III. Репринт: М., 1994.

Бабенчиков, 1933 — *Бабенчиков М.* Портрет Пугачева в Историческом музее // Лит. наследство. 1933. Т. 9—10.

Бадаланова-Покровская, 1990 — *Бадаланова-Покровская Ф.К.* «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры / Под ред. Б. А. Успенского. М., 1990.

Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1987 — *Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б.* Средневековая символика власти: Крест Константинов в болгарской традиции // Тр. по рус. и слав. филологии: Литературоведение. Тарту, 1987. (УЗ ТГУ; Вып. 781).

Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1989 — *Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б.* Средневековые исторические формулировки (Москва/Тырново—Новый Царьград) // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1989. [Сб.] 23. (УЗ ТГУ; Вып. 855).

Байер, 1738 — *[Байер Г.З.]*. Краткое описание всех случаев, касающихся до Азова... / Пер. с нем. И. К. Тауберта. СПб., 1738.

Балашов и Красовская, 1969 — *Балашов Д.М., Красовская Ю.Е.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.

Балов, 1902 — *Балов А.В.* Очерки Пошехонья: Верования // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. LI, №4. С. 81—134. (Выход в свет — 1902 г.).

Бантыш-Каменский, I—III — Переписка между Россией и Польшей по 1700 год, составленная по дипломатическим бумагам управля-

ющим Московским архивом Коллегии иностранных дел Н. Н. Бантышем-Каменским. М., 1862. Ч. I–III. Отт. из ЧОИДР (1860–1862).

Барецци, 1847 — Повествование о Дмитрии Самозванце, собранное Барецпо Барецци. [Публ. и предис. М. Оболенского] // ЧОИДР. 1847. № 5. Отд. III. Воспр. изд.: Relazione della segnalata, et come miracolosa conqvista del paterno imperio. Consegvita dal sereniss. giovine Demetrio Gran Duca di Moscouia, l'anno 1605, con la sua coronazione, et con quel che h'à fatto doppo che fù coronato l'ultimo di di luglio, fin'à questo giorno. Raccolta da sincerissimi auuisi per Barezzo Barezzi. Firenze, MDCVI.

Барсков, 1912 — *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.

Барсов, 1883 — *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883. Отт. из ЧОИДР. (1883. Кн. 1).

Барсов, 1896 — *Б[арсов] Н.* Митра // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1896. Т. XIX. С. 460–461.

Барсуков, 1882 — *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Репринт: Leipzig, 1970.

Бартенев, 1876 — *Б[артенев] П.* Письма императора Павла Петровича к московским главнокомандующим // Русский архив. 1876. Кн. 1. (Год XIV). С. 5–32.

Бассевич, 1866 — Записки о России при Петре Великом, извлеченные из бумаг графа Бассевича / Пер. с фр. И. Ф. Аммона. М., 1866.

Баталов, 1990 — *Баталов А. Л.* К интерпретации архитектуры собора Покрова на Рву (о границах иконографического метода) // Иконография архитектуры: Сб. науч. тр. / Под общ. ред. А. Л. Баталова. М., 1990.

Баталов, 1994 — *Баталов А. Л.* Гроб Господень в замысле «Святая святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994.

Баталов и Вятчанина, 1988 — *Баталов А. Л., Вятчанина Т. Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследство, 1988. Вып. 36: Русская архитектура.

Бахтин, 1986 — *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984–1985. М., 1986.

Бегунов, 1965 — *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965.

Бек, 1959 — *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen der Altertumswissenschaft. T. II. Bd. 1).

Беквит, 1932 — Kepelino's Traditions of Hawaii / Ed. by M. W. Beckwith // Bernice Pauahi Museum. Honolulu, 1932. Bulletin 95. (Bishop Museum Bulletin in Anthropology. [Vol.] 95).

Белозерская, 1896 — *Белозерская Н.* Царское венчание в России: Исторический очерк. СПб., 1896. Дополненный вариант работы, которая первоначально была опубликована в «Русской мысли» (1883. Кн. 4. С. 1—40; Кн. 5. С. 1—48).

Белокуров, I—II — *Белокуров С.* Арсений Суханов. М., 1891—1894. Ч. I—II. Ч. I: Биография Арсения Суханова; Ч. II. Вып. 1: Сочинения Арсения Суханова. Отт. из ЧОИДР (1891. Кн. 1; Кн. 2; 1894. Кн. 2).

Белокуров, 1894 — *[Белокуров С.А.].* Деяние московского церковного собора 1649 года: (Вопрос о единогласии в 1649—1651 гг.) // ЧОИДР. 1894. Кн. 4.

Беляев, I—II — *Беляев Д.Ф.* Byzantina: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. СПб., 1891—1893. Кн. I—II.

Беляков и Белякова, 1992 — *Беляков А.А., Белякова Е.В.* О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1.

Бенешевич, I—II — Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований: Труд В.Н. Бенешевича. СПб; София, 1906—1987. Т. I. СПб., 1906—1907; Т. II. София, 1987.

Беранже, 1953 — *Béranger J.* Recherches sur l'aspect idéologique du principat. Basel, 1953.

Бергсон, 1920 — *Bergson H.* Le rêve // Bergson H. Essais et conférences. 4-ème éd. P., 1920.

Бердников, 1888 — *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права. Казань, 1888.

Бережков, 1897 — *Бережков М.Н.* Елена Ивановна, великая княгиня литовская и королева польская // Тр. IX Археол. съезда в Вилье (1893). М., 1897. Т. II. С. 1—44.

Березин, I—IV — Русский энциклопедический словарь, издаваемый И.Н. Березиным. СПб., 1873—1879. Отд. I—IV.

Берк, 1973 — *Burke P.* L'histoire sociale des rêves // Annales. 1973. T. 28, N 2.

Берхгольц, I—IV — [*Bergholtz F.W. von*]. Дневник камер-юнкера Ф.В. Берхгольца (1721—1725) / Пер. с нем. И.Ф. Аммона. М., 1902—1903. Ч. I—IV.

Бицилли, 1996 — *Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры // Бицилли П.М. Избранные труды по филологии. [М.], 1996. С. 147—157.

Блок, I—VIII — *Блок А.* Собрание сочинений: В 8 т. М.; Л., 1960—1963. Т. I—VIII.

Боас, 1948 — *Boas G.* Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Age. Balimore, 1948.

Боборыкин, I—II — *Боборыкин П.Д.* Воспоминания: В 2 т. [М.], 1965. Т. I—II.

Боборыкин, 1909 — *Боборыкин П.Д.* Подгнившие «вехи» // В защиту русской интеллигенции: Сб. статей. М., 1909.

Богданович, I—VI — [*Богданович М.И*]. История царствования императора Александра I и России в его время. СПб., 1869—1871. Т. I—VI.

Богданович, 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов: Этнографический очерк. Гродно, 1895.

Богораз, 1923 — *Богораз В. Г. (Тан).* Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М.; Пг., 1923. Вып. 1.

Богосл. словарь, I—II — Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., б. г. Т. I—II.

Богословский, I—V — *Богословский М. М.* Петр I: Материалы для биографии. Б. м., 1940—1948. Т. I—V.

Богоявленский, 1946 — *Богоявленский С. К.* Приказные судьи XVII века. М.; Л., 1946.

Бодянский, 1847 — Выпись из государевой грамоты, что прислана к великому князю Василию Ивановичу, о сочетании второго брака и о разлучении первого брака чадородия ради. Творение Паисеино, старца Ферапонтова монастыря [Повесть о втором браке Василия III / Публ. О. Бодянского] // ЧОИДР. 1847. № 8. Отд. IV. С. 1—8.

Бодянский, 1847а — Сказание и повесть, еже содеяся в царствующем граде Москве, и о растриге, Гришке Отрепьеве, и о похождении его / [Публ. и предисл. О. Бодянского] // ЧОИДР. 1847. № 9. Отд. II.

Болотов, I—IV — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб. (Пг.), 1907—1918. Т. I—IV.

Бонавентура, I—IV — *Bonaventura S.* Opera omnia. Florentia, 1882—1889. T. I—IV.

Бороздин, 1898 — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898.

Браиловский, 1889 — *Браиловский С. Н.* Отношения Чудовского инока Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву: (Страничка из истории просвещения в XVII столетии) // РФВ. 1889. № 4.

Брейе, I—III — *Bréhier L.* Le monde byzantin. P., 1947—1950. Vol. I—III. Vol. I: Vie et mort de Byzance; Vol. II: Les institutions de l'Empire Byzantine; Vol. III: La civilisation Byzantine. (L'évolution de l'humanité: Synthèse collective; N 32).

Брейе, 1946 — *Bréhier L.* L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Âge // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano, 1946. Vol. III: Litteratura e Storia bizantina. (Studi e testi; CXXIII).

Брове, 1932 — *Browe P.* Zum Kommunionempfang des Mittelalters // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 1932. Bd. XII. S. 161—177.

Бубнов и Демкова, 1981 — *Бубнов Н. Ю., Н. С. Демкова.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.

Булгаков, 1913 — *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей: (Сб. сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913. Репринт: [М.], 1993.

Буслаев, 1859 — *Буслаев Ф.И.* Повесть града Иерусалима // Летописи русской литературы и древности / Изд. Н.Тихонравова. М., 1859. Отд. III. Т. II.

Буслаев, 1861 — *Буслаев Ф.И.* Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.

Буслаев, 1912 — *Буслаев Ф.И.* Русская хрестоматия: Памятники древней русской литературы и народной словесности с историческими объяснениями и с словарем. 12-е изд. / Доп., просмотр. и испр. акад. А.И.Соболевским. М., 1912.

Буссов, 1961 — *Буссов Конрад.* Московская хроника: 1564—1613. М.; Л., 1961. Это сочинение публиковалось в свое время под именем Мартина Бера (см.: Устрялов, I. С. 1—143). Как полагают, Буссов писал свою «Хронику» при участии Бера (см.: Буссов, 1961. С. 35—38).

Бутурлин, I—III — *Бутурлин Д.* История смутного времени в России в начале XVII века. СПб., 1839—1846. Ч. I—III.

Бухау, 1877 — *Даниил, принц из Бухова* [Даниил фон Бухау]. Начало и возвышение Московии / Пер. с лат. Ив.А.Тихомирова. М., 1877. Отт. из ЧОИДР. (1876. Кн. 3. Отд. IV).

Быкова и Гуревич, 1955 — Описание изданий гражданской печати, 1708 — январь 1725 г. / Сост. Т.А.Быкова, М.М.Гуревич. М.; Л., 1955.

Быкова, Гуревич и Козинцева, 1972 — Описание изданий, напечатанных при Петре I: Свод. кат. / Сост. Т.А.Быкова, М.М.Гуревич, Р.И.Козинцева. Л., 1972. Дополнения и приложения к изд.: Описание изданий гражданской печати, 1708 — январь 1725 г. / Сост. Т.А.Быкова и М.М.Гуревич. М.; Л., 1955; Описание изданий, напечатанных кириллицей, 1689—январь 1725 г. / Сост. Т.А.Быкова и М.М.Гуревич. М.; Л., 1958.

Былинин и Грихин, 1987 — Сатира XI—XVII веков / Сост., вступ. ст., коммент. В.К.Былинина и В.А.Грихина. М., 1987.

Бычков, 1882 — Разрядные записки о венчании на царство царя Феодора Алексеевича / С предисл. А.Ф.Бычкова // ЧОИДР. 1882. Кн. 1. Отд. V: Смесь. С. 1—12.

Бычков, 1883 — [*Бычков А.Ф*]. О царском венчании и миропомазании. СПб., 1883. Отт. из «Сельского вестника» (1883. №11—14).

Вальденберг, 1916 — *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерк русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916.

Ван Ворст, 1913 — La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique / Ed. C. Van Vorst // Analecta Bollandiana. Bruxelles; P., 1913. T. XXXII. P. 50—61.

Ван Дён, 1993 — *Van Deun P.* Hagiographia Cypria. Tournhout; Leuven, 1993. (Corpus christianorum. Series graeca; T. XXVI).

Васенко, 1914 — *Васенко П.* Лжедмитрий 1-й // Русский биографический словарь. СПб., 1914. Т.: Лабзина — Лашенко.

Василевский, 1970 — *Wasilewski T.* La place de l'État russe dans le monde byzantin pendant le haut Moyen Âge // Acta poloniae historica. 1970. T. XXII.

Васильев А., 1943 — *Vasiliev A.* Medieval ideas of the end of the world: West and East // Byzantion. 1942—1943. Vol. XVI.

Васильев В., 1893 — *Васильев В.* История канонизации русских святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3.

Вельтман, 1860 — *Вельтман А. Ф.* Царский златой венец и царские утвари, присланные греческими императорами Василием и Константином первовенчанному В. К. Владимиру Киевскому // ЧОИДР. 1860. Кн. 1. Отд I.

Вельяминов-Зернов, I—III — *Вельяминов-Зернов В. В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863—1866. Ч. I—III. (Тр. Вост. отд-ния имп. Археол. о-ва; Ч. IX—XI).

Вересаев, 1945 — *Вересаев В. В.* О Качалове // Лит. газ. 1945. 10 февр.

В. Вернадский, 1975 — *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. М., 1975. Кн. 1: Пространство и время в неживой и живой природе.

Г. Вернадский, 1953 — *Vernadsky G., Karpovich M.* A History of Russia. New Haven, 1953. Vol. III: *Vernadsky G.* The Mongols and Russia.

Верховской, I—II — *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права. Ростов н/Д., 1916. Т. I—II.

А. Веселовский, 1872 — *Веселовский А. Н.* Калики перехожие и богомильские странники // Вестник Европы. 1872. Т. XXXIV, апрель. С. 683—722.

А. Веселовский, 1875 — *Веселовский А. Н.* Опыты по истории христианской легенды. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская императорская сага // ЖМНП. 1875. Ч. CLXXVIII—CLXXIX, апрель—май.

А. Веселовский, 1886 — *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести: Материалы и исследования. СПб., 1886. Вып. 1: Греко-византийский период. (Сб. ОРЯС. 1886; Т. XL, № 2).

А. Веселовский, 1891 — *Веселовский А. Н.* Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1891. Вып. 6, XVIII—XXIV. (Сб. ОРЯС. 1892; Т. LIII. № 6).

С. Веселовский, 1947 — *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1947. Т. I.

С. Веселовский, 1963 — *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963.

С. Веселовский, 1969 — *Веселовский С. Б.* Исследование по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.

С. Веселовский, 1975 — *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV—XVII вв. М., 1975.

Вечинский, 1969 — *Wieczynski J.* The Donation of Constantine in Medieval Russia // The Catholic Historical Review. 1969. Vol. LV, N 2.

Видаль-Наке, 1960 — *Vidal-Naquet P.* Temps de dieux et des hommes: Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs // Revue de l'histoire des religions. 1960. T. CLVII, N 1.

Вийдалепп, 1969 — *Viidalepp R.* Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsfördern der magischer Ritus // VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук, Москва, 3—10 августа 1964 г. М., 1969. Т. VI.

Вильде, 1954 — Декабрист Михаил Лунин — критик «Истории» Н. М. Карамзина / Публ. и коммент. Л. Я. Вильде; Вступ. ст. М. В. Нечкиной // Лит. наследство. 1969. Т. 59.

Винер, 1961 — *Wiener N.* Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine. 2d ed. N. Y.; L., 1961.

В. Виноградов, 1994 — *Виноградов В. В.* История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М., 1994.

Н. Виноградов, 1904 — *Виноградов Н.* Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда. Кострома, 1904. (Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии, издаваемые под редакцией губернск[ого] пчеловода А. Г. Кузьмина; Вып. 2).

Винценц де, 1988 — *Vincenz A. de.* Zum Wortschatz der westlichen Slavenmission // Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988 / Hrsg. Reinhold Olesch und Hans Rothe. Köln; Wien, 1988.

Винценц де, 1991 — *Vincenz A. de.* Untersuchungen zum Wortschatz der westlichen Slavenmission: die slavischen Bezeichnungen für «Geist» und «Seele» // Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis amicisque oblata: Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag / Hrsg. Leopold Auburger und Peter Hill. Müchen, 1991. (Philologia et littera Slavica; Bd. I).

Витрам, I—II — *Wittram R.* Peter I. Czar und Keiser. Zur Geschlichte Peters des Großen in seiner Zeit. Göttingen, 1964. Bd. I—II.

Витсен, 1966—1967 — *Witsen Nicolaas.* Moscovische reyse, 1664—1665: Journaal en aentekeningen / Uitgegeven door Th. J. G. Locher en P. de Buck. 's-Gravenhage, 1966—1967. Deel I—III. (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging; LXVI—LXVIII). Продолжающаяся пагинация во всех трех частях.

Владышевская, 1990 — *Владышевская Т. Ф.* Богодухновенное, ангелогласное пение в системе средневековой музыкальной культуры: (Эволюция идеи) // Механизмы культуры. М., 1990.

Властарь, 1996 — Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтагма М. Властаря. Пер. с греч. Н. Ильинского. М., 1996.

Водов, 1978 — *Vodoff W.* Remarques sur la valeur du terme «tsar» applique aux princes russes avant le milieu du XV siècle // Oxford Slavonic Papers. New series. 1978. Vol. XI.

Водов, 1980 — *Vodoff W.* La place du Grand-Prince de Tver' dans les structures politiques russes de la fin du XIV et du XV siècle // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1980. Bd. XXVII.

Водов, 1983 — *Vodoff W.* L'idée impériale et la vision de Rome et Tver' // Roma, Constantinopoli, Mosca / Ed. P. Catalano e P. Siniscalco. Napoli, 1983. (Da Roma alla Terza Roma: Documenti e Studi. Studi, I. Seminario 21 aprile 1981).

Водов, 1988 — *Vodoff W.* Le titre *tsar'* dans la Russie du nord-est vers 1440—1460 et la tradition littéraire vieux-russe // Studia slavico-byzantina et mediaevalia Europensia = Studies on The Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages = Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому Средневековью. [Sofia], 1988. Vol. I: In memoriam Ivan Dujčev.

Воздвиженский, 1896 — *Воздвиженский П.* Священное коронование и венчание на царство русских государей с древнейших времен и до наших дней. СПб.; М., [1896].

Вознесенский, I—II — *Вознесенский Иоанн.* О пении в православных церквах греческого Востока с древнейших до новых времен. С приложением византийского церковного осмогласия. Кострома, 1895—1896. Ч. I—II.

Войтович, 1977 — *Вайтовiч Н. Т.* Баркалабаўскi летапiс. Мiнск, 1977.

Воронин, I—II — *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV веков. М., 1961—1962. Т. I—II.

Вортман, 1995 — *Wortman R. S.* Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Princeton, [1995]. Vol. I: From Peter the Great to the Death of Nicholas I.

Восп. корон., 1856 — Воспоминание священного коронования. М., 1856.

Восстание Емельяна Пугачева — Восстание Емельяна Пугачева: Сб. док. Л., 1935.

Всеоб. энцикл., I—XII — Encyklopedya ogólna wiedzy ludzkiéj wydawana pod kierunkiem redakcyi Tygodnika illustrowanego i Wędrowca (F. M. Sobieszczańskiego). Warszawa, 1872—1877. T. I—XII.

Вуйцик, 1962 — *Wójcik Z.* Rozwój pojęcia inteligencji. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962.

Гальковский, I—II — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.; Харьков, 1913—1916. Т. I—II.

Гардинер, 1993 — *Gardiner E.* Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook. N. Y.; L., 1993.

Гваньини, 1578 — *Gwagninus Veronensis Alexander.* Sarmatiae Europeae descriptio, quae Regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Masoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur... [Cracovia], 1578. Цитируется часть, посвященная описанию Московии («Omnium regionum, Moschoviae Mon-

archae subiectarum...»), которая, как и другие части, имеет самостоятельную фолиацию.

Гвиччардини, 1926 — *Guicciardini F.* Ricordi politici e civili / Introduzione e note di Adolfo Faggi. Torino, [1926]. (Collecione di classici italiani; Vol. XXXI).

Гейс, 1875 — *Гейс С.* Описание путешествия в Москву посла римского императора Николая Варкоча с 22 июля 1593 года / Пер. с нем. А. Н. Шемякина с предисл. и примеч. переводчика. М., 1875. Отт. из ЧОИДР (1874. Кн. 4. Отд. IV).

Георгиевский, 1895—1896 — *Георгиевский Григорий.* Коронование русских государей: (Исторический очерк) // Русское обозрение. 1895. Т. XXXVI, ноябрь. С. 327 — 350; 1896. Т. XXXVII, январь. С. 327—350; 1896. Т. XXXVIII, март. С. 270—297; 1896. Т. XXXVIII, апрель. С. 688—720; 1896. Т. XXXIX, май. С. 175—213.

Георгиевский, 1995 — Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве / Сост. Григорий Георгиевский. М., 1896. Ср. переизд.: М., 1995.

Геппелл, 1979 — *Heppell M.* The Ecclesiastical Career of Gregory Camblak. L., 1979.

Герасимов, 1991 — *Герасимов Афанасий* [Афанасий Герасимович Мурачев]. Повесть о Дубчесских скитах // Новый мир. 1991. №9. С. 91—102.

Герберштейн, 1988 — *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М., 1988.

Геркман, 1874 — *Геркман Э.* Историческое повествование о важнейших смутах в государстве русском, виновник которых был царевич князь Дмитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем (Амстердам, 1625) // Сказания Массы и Геркмана о смутном времени в России. СПб., 1874.

Геро, 1973 — *Gero S.* The *Libri Carolini* and the image Controversy // The Greek Orthodox Theological Review. 1973. Vol. XVIII, N 1—2. P. 7—34.

Геро, 1975 — *Gero S.* The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrifl. 1975. Bd. 68, H. 1. S. 4—22.

Геррин, 1987 — *Herrin J.* The Formation of Christendom. Princeton, 1987.

Гиббенет, I—II — Историческое исследование дела патриарха Никона / Сост. по офиц. док. Н. Гиббенет. СПб., 1882—1884. Ч. I—II.

Гиппиус и Эвальд, 1935 — Русский фольклор. Крестьянская лирика / Общ. ред. М. Азадовского; Вступ. ст. Е. Гиппиуса; Ред. и примеч. Е. Гиппиуса и З. Эвальд. [Л.], 1935.

Гиршберг, 1906 — *Hirschberg A.* Maryna Mniszchówna. Lwow, 1906.

Гиффорд, 1926 — *Gifford E. W.* Yuma Dreams and Omens // The Journal of American Folklore. 1926. Vol. 39, N 151.

Глорьо, 1964 — *Glorieux P.* Le Concile de Constance au jour le jour. [Tournai (Belgium), 1964].

Голиков, I–XII – *Голиков И.И.* Деяния Петра Великого... М., 1788–1789. Ч. I–XII.

Голиков, 1790–1797, I–XVIII – *Голиков И.И.* Дополнение к Деяниям Петра Великого. М., 1790–1797. Т. I–XVIII.

Голиков, 1807 – *Голиков И.И.* Анекдоты, касающиеся до Государя Императора Петра Великого. 3-е изд., испр., доп. и умнож. М., 1807.

Голикова, 1957 – *Голикова Н.Б.* Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Головкин, 1905 – *Golovkine F.* La cour et le règne de Paul I[er]: portraits, souvenirs et anecdotes / Avec introduction et notes par S. Bonnet. P., 1905.

Голубинский, I–II – *Голубинский Е.* История русской церкви. М., 1901–1917. Т. I: 1-я половина тома. 2-е изд., испр. и доп. 1901; 2-я половина тома. 2-е изд., испр. и доп. 1904; Т. II: 1-я половина тома. 1900; 2-я половина тома. 1917; Археологический атлас ко второй половине 1-го тома «Истории русской церкви». М., 1906. То же: ЧОИДР. 1901. Кн. 3; 1904. Кн. 2; 1900. Кн. 1; 1916. Кн. 4; 1906. Кн. 2. Репринт: The Hague; P., 1969. (Slavistic Printings a. Reprintings; Vol. CXVII/1–5). Репринт: М., 1997–1998. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, а арабская – половину тома.

Голубинский, 1903 – *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. Отт. из ЧОИДР (1903. Кн. 1).

Голубинский, 1905 – *Голубинский Е.* К нашей полемике с старообрядцами: Дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главнейших частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами. 2-е изд. М., 1905.

Голубцов, 1890 – *Г[олубцов] А.* Судьба Евангелия учительного Кирилла Транквилиона-Ставровецкого // Чтения в Обществе любителей духовного просвящения. 1890. №4. (Год XXVIII).

Гольдберг, 1974 – *Гольдберг А.Л.* Три «послания Филофея»: (Опыт текстологического анализа) // ТОДРЛ. 1974. Т. XXIX.

Гольдблатт, 1991 – *Goldblatt H.* On the Reception of Ivan Vysenskij's Writings among the Old Believers // Harvard Ukrainian Studies. 1991. Vol. XV, N 3–4.

Горский и Невоструев, I–III – *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. Отд. 1: Священное писание. 1855; Отд. II: Ч. I: Толкование священного писания. 1857; Ч. II: Писания догматические и духовно-нравственные. 1859; Ч. III: Разные богословские сочинения. 1862; Отд. III: Ч. I: Книги богослужебные. 1869; Ч. II: Продолжение. 1917. Репринт: Wiesbaden, 1964. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes; T. II). Ср.: Витошинский Е.М. Указатель именной и предметный к труду А.В. Горского и К.И. Невоструева... Варшава, 1915. Репринт: Wiesbaden, 1966. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes; T. VI).

Горчаков, 1902 — *Горчаков М.* Панфилов, Иоанн Иоаннович // Русский библиографический словарь. СПб., 1902. Т.: Павел, преподобный — Петр [Илейка]. С. 273—285.

Грамоты Новгорода и Пскова... — Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н.Валка. М.; Л., 1949.

Грандицкий, 1878—1880 — *Грандицкий П.* Геннадий, архиепископ новгородский // Православное обозрение. 1878. Сентябрь. С. 70—107; 1880. Август. С. 640—667; Декабрь. С. 706—806.

Ан. Граф, 1828 — [*Graf H.*]. Vues des cérémonies les plus intéressantes du couronnement de Leurs Majestés Impériales l'empéreur Nicolas I^{er} et l'imperatrice Alexandra à Moscou. P., 1828.

Ар. Граф, I—II — *Graf A.* Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo. Torino, 1892—1893. Vol. I—II.

Ар. Граф, 1878 — *Graf A.* La legenda del paradiso terrestre. Torino, 1878.

Гребенюк, 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В.П.Гребенюк. М., 1979.

Гренков, 1864 — *Гренков А.* Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 году, и его определения // Православный собеседник. Казань, 1864. Ч. 1. С. 153—180.

Григорович-Барский, I—IV — Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 год / Под ред. Николая Барсукова. СПб., 1885—1887. Ч. I—IV.

Гуревич, 1972 — *Гуревич А.Я.* История и сага. М., 1972.

Гуревич, 1977 — *Гуревич А.Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1977. [Сб.] 8. (УЗ ТГУ; Вып. 411). С. 3—27.

Гуревич, 1981 — *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гуревич, 1984 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1984.

Гусев, 1974 — *Гусев В.Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Давид, 1965 — *David Georgius.* Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690) / Ed. by A.V.Florovskij. L.; The Hague; P., 1965. (Slavistic Printings a. Reprintings; Vol. LIV).

ДАИ, I—XII — Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссиею. СПб., 1846—1875. Т. I—XII.

Даль, I—IV — *Даль Владимир.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880—1882. Т. I—IV.

ДДГ— Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. / Подг. к печ. Л.В.Черепнин. М.; Л., 1950.

Дедов, 1911 — *Дедов С.* Священное коронование русских государей. 4-е изд. СПб., 1911.

Дейвс и Бейнс, 1948 — Three Byzantine Saints: Contemporary biographies / Transl. from the Greek by Elisabeth Dawes and Norman H. Baynes. Oxford, [1948]. Переизд.: Crestwood; N. Y., 1977.

Дело Никона, 1897 — Дело о патриархе Никоне / Изд. Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) Библиотеки. СПб., 1897.

Дело Шакловитого, I—IV — Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках Издание Археографической комиссии. СПб., 1884—1893. Т. I—IV.

Дёльгер, 1937 — *Dölger F.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1937. Bd. LVI, Hft. 1.

Дёльгер, 1943 — *Dölger F.* Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts // Der Vertrag von Verdun 843: Neun Aufsätze zur Begründung der europäischen Völker- und Staatenwelt / Hrsg. von Theodor Mayer. Leipzig, 1943. S. 203—273. Перепечатано: *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. 1. Aufl. Ettal, 1953; 2. unveränd. Aufl. Darmstadt, 1964. S. 282—369.

Демкова, 1974 — *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. 1974. Т. XXVIII.

Дергачев, 1990 —*Дергачев В. Я.* К истории русских переводов Вселенского Синодика // Дергачев И. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII веков (на материале Синодика). München, 1990. (Specimina philologiae Slavicae / Hrsg. von O. Horbatsch, G. Freidhof und P. Kosta; Bd. LXXXIX).

Деяния, 1654 г. — Дѣянїе московскаго собора, бывшаго в царскихъ палатахъ въ лѣто от созданїя мїра 7162, от воплощенїя же Божїя слова 1654. Изданїе второе Братства св. Петра митрополїта, сдѣланное по подлинному списку соборнаго дѣянїя. М., 1887.

Деяния 1666—1667 гг. — Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг. Издание [второе] братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М., 1893.

Деяния, 1909 — Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак... М., 1909.

Дидро, I—XVII — L'Encyclopédie... ou Dictionnaire raisonné des sciences... publié par Mr. Diderot. P., 1751—1765. Vol. I—XVII.

Дикарев, 1896 — *Дикарев М. А.* О царских загадках // Этнографическое обозрение. 1896. №4.

Диоген Лаэртский, 1979 — *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.

Дмитриев, 1989 — *Дмитриев М. А.* Главы из воспоминаний моей жизни / Вступ. статья, публ. и коммент. О. А. Проскурина // Наше наследие. 1989. №4. С. 77—87.

Дмитриева, 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955.

Дмитриева, 1979 — *Дмитриева Р.П.* Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р.П. Дмитриевой. Л., 1979.

Дмитриева, 1989 — *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. II: Вторая половина XIV—XVI в. Ч. 2 (Л—Я).

Дмитриевский, I—III — *Дмитриевский А.А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев; Пг., 1895—1917. Т. I—III.

Дмитриевский, 1884 — *Дмитриевский А.* Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Ист.-археогр. исследование. То же: Приложения. Казань, 1884.

Дмитриевский, 1899 — *Дмитриевский А.* Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря. Киев, 1899. То же: Тр. Киевской Духовной Академии. 1898—1899. В журнальной публикации другое название: «Архиепископ Елассонский Арсений (Суздальский тож) и его вновь открытые исторические мемуары».

Дмитриевский, 1907 — *Дмитриевский А.А.* Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. То же: Труды Киевской духовной академии. 1900—1901.

Дмитриевский, 1928 — *Дмитриевский А.А.* Хождение патриарха Константинопольского на жребяти в неделю ваий в IX и X веках // Статьи по славянской филологии и русской словесности: Сб. статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. (Сб. ОРЯС; Т. CI, № 3).

Добродомов, 1990 — *Добродомов И.Г.* Улу(г)бий // Проблемы этимологии тюркских языков. Алма-Ата, 1990.

Добродомов, 2000 — *Добродомов И.Г.* Историко-этимологические каламбуры в средневековых крымских делах: (Слово в диалоге культур) // Отечественная история. 2000. № 6.

Документы ставки Пугачева — Документы ставки Е.И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений, 1773—1774. М., 1975.

Домострой, 1881 — Домострой по списку имп. Общества истории и древностей российских / С предисл. И. Забелина // ЧОИДР. 1881. Кн. 2.

Дорошевский, 1948—1954, I—IV — *Doroszewski W.* Rozmowy o języku. Warszawa, 1948—[1954]. Ser. [I]—IV.

Дорошевский, 1958—1969, I—XI — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958—1969. T. I—XI.

Достоевский, I—XXX — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. I—XXX.

ДРВ, I—XX — Древняя российская вивлиофика... изданная Николаем Новиковым. 2-е изд., вновь испр. М., 1788—1791. Ч. I—XX. Репринт: The Haguc; P., 1970. (Slavistic Printings a. Reprints; Vol. CCL).

Др. рус. пасхалии... — Древние русские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира // Православный собеседник. 1860. Ч. 3.

Дробленкова, 1989 — *Дробленкова Н. Ф.* Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. II: Вторая половина XIV—XVI в. Ч. 2 (Л—Я).

Дружинин, 1889 — *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889.

Дуйчев, 1953 — *Dujčev I.* La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine // Byzantinoslavica. 1953. Année XIV.

Дука, 1958 — *Ducas M.* Istoria turco-bizantina (1341—1462) / Ediţie critica de V. Grecu. Bucureşti, 1958.

Дьяконов, I—II — *Дьяконов М.* Акты, относящиеся к истории тяглового населения в Московском государстве. Юрьев, 1895—1897. Вып. I—II.

Дьяконов, 1889 — *Дьяконов М. А.* Власть московских государей: Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.

Дьяченко, 1899 — Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Сост. Григорий Дьяченко. М., 1899. Репринт: М., 1993.

Дювернуа, 1894 — *Дювернуа А.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1894.

Дюканж, I—VI — Carolus du Fresne dominus du Cange: Glossarium ad Scriptores Mediæ et infimæ et Lalinitatis. Parisiis, 1733—1736. T. I—VI.

Дюмуте, 1927 — *Dumoutet E.* Le Désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement. S. l., 1927.

Дюшен, I—III — Le liber pontificalis / Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne. T. I—II. Rome, 1886—1892. Репринт: P., 1955—1957; T. III. P., 1957.

Евфимий, 1847 — Оглавление Четиих Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в московском Успенском соборе, составленное справщиком, монахом Евфимием / С введ. В. Ундольского // ЧОИДР. 1847. № 4. Отд. IV.

Ейтс, 1975 — *Yates Fr. A.* Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century. L.; Boston, [1975].

Ейтс, 1978 — *Yates Fr. A.* The Art of Memory. Harmondsworth, 1978.

Екатерина, 1906 — Записки императрицы Екатерины II / Пер. с фр. СПб., 1906.

Елеонская, 1907 — *Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания о роли загадки в сказке // Этнографическое обозрение. 1907. Кн. LXXV, № 4.

Есипов, I—II — *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII века, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861—1863. Т. I—II.

Есипов, 1880 — *Есипов Г.В.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880.

Ефименко, I—II — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877—1878. Ч. I—II. (Изв. имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. XXX. Тр. Этногр. отд.; Кн. V, вып. 1—2).

Ефименкова, 1977 — *Ефименкова Б.* Северные байки. Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М., 1977.

Жданов, 1891 — *Жданов И.Н.* Повести о Вавилоне и «Сказание о князьях Владимирских» // ЖМНП. 1891. Август. С. 247—288; Сентябрь. С. 40—101; Октябрь. С. 325—368.

Желябужский, 1840 — Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709. СПб., 1840.

Живов, 1994 — *Живов В.М.* Святость: краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

Живов, в печати — *Живов В.М.* Неизвестное сочинение митрополита Стефана Яворского как памятник церковной мысли эпохи петровских преобразований. (В печати).

Живов и Успенский, 1983 — *Uspenskij B.A., Zivov V.M.* Zur Spezifik des Barock in Rußland. Das Verfahren der Äquivokation in der russischen Poesie des 18. Jahrhunderts // Slavische Barockliteratur. II: Gedenkschrift für Dmitrij Tschiżewskij / Hrsg. von R. Lachmann. München, 1983. (Forum Slavicum; Bd. 54).

Живов и Успенский, 1987/1996 — *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 205—337.

Жмакин, 1881 — *Жмакин В.* Нил Полев. // ЖМНП. 1881. Август.

Жмакин, 1883 — *Жмакин В.И.* Коронации русских императоров и императриц. 1724—1856 // Русская старина. 1883. Март. С. 499—583; Апрель. С. 1—36.

Жуковский, 1994 — *Жуковский В.А.* Из дневников 1827—1840 годов. Публикация, вступление и примечания А.С. Янушкевича // Наше наследие. 1994. № 32. С. 35—47.

Журналы камер-фурьерские — Журналы камер-фурьерские... СПб. (Пг.), 1853—1916. Ср. полное библиографическое описание в изд.: Справочники по истории дореволюционной России: Библиогр. указ. / Под ред. П. А. Зайончковского. 2-е изд., пересмотр. и доп. М., 1978. С. 174. № 1034.

Жюбе, 1992 — *Jubé Jacques.* La Religion, les mœurs et les usages des Moscovites / Texte présenté et annoté par Michel Mervaud. Oxford, 1992. (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; N 294).

Забелин, I—II — *Забелин И.Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872—1873. Ч. I—II.

Забелин, 1850 — *Забелин И.Е.* Археологическая находка // Москвитянин. 1850. Июнь, № 12, кн. 2 (раздел «Наука и жизнь»).

Забчиц, 1900 — Poselmoskiewski. Przez Iana Zabczyca pisany. W Krákowie 1605 // Вержбовский Ф. Материалы к истории Московского государства в XVI и XVII столетиях. Варшава, 1900. Вып. III: «Смутное время» в современной ему польской литературе. Ч. 1: (1605—1607). С. 35—47.

Завитневич, 1901 — *Завитневич В.* [Отзыв] // Извлечения из протоколов совета Киевской духовной академии за 1900—1901 учебный год. Киев, 1901. С. 140—199. Отзыв о сочинении: *Дмитриевский А.* Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря. Киев, 1899.

Завойко, 1914 — *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Кн. CIII—CIV, № 3—4.

Завойко, 1917 — *Завойко К.* В костромских лесах по Ветлуге реке: (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг.) // Этнографический сборник. Кострома, 1917. (Тр. Костром. науч. об-ва по изучению местн. края; Вып. VIII).

Западов, 1938 — Из архива Д. И. Хвостова / Публ. А. В. Западова // Лит. архив: Материалы по истории литературы и обществ. движения. М.; Л., 1938. [Сб.] I. С. 359—407.

Здравомыслов, 1902 — *Здравомыслов К.* Петров, Исидор Петрович // Русский библиографический словарь. СПб., 1902. Т: Павел, преподобный — Петр [Илейка]. С. 682—683.

Зеелигер, 1926 — *Seeliger G.* Conquests and Imperial Coronation of Charles the Great // The Cambridge Medieval History. Cambridge, [1926]. Vol: II. The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire. P. 595—629.

Зеленин, 1914 — *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской. Пг., 1914. (Зап. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии; Т. 41).

Зеленин, 1914—1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914—1916. Вып. I—III. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленин, 1916 — *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки.

Зеленин, 1917 — *Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. Акад. наук. Сер. VI. 1917. Т. XI, № 7. С. 399—414.

Зеленин, 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. B.; Leipzig, 1927.

Зеленин, 1934 — *Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882—1932: Сб. статей. Л., 1934.

Зелинский, 1978 — *Зелинский А.Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст-1978: Лит.-теорет. исследования. М., 1978.

Зенер, 1955 — *Zaehner Л.С.* Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955.

Зимин, 1948 — *Зимин А.А.* Княжеские духовные грамоты начала XVI века // Исторические записки. [М.], 1948. [Вып.] XXVII.

Зимин, 1963 — *Зимин А.А.* Память и похвала Иакова мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщ. Ин-та славяноведения АН СССР. 1963. [Вып.] 37.

Зимин, 1976 — *Зимин А.А.* Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. 1976. Т. XXX. С. 132—148.

Зиновий Отенский, 1863 — *Зиновий* [*Отенский*]. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.

Знаменский, 1904 — *Знаменский П.* Учебное руководство по истории русской церкви. 2-е изд., испр. СПб., 1904. Ср. переизд.: Знаменский П.В. История русской церкви. Р.; М., 1996. (Материалы по истории церкви; Кн. 10).

Зобнин и Патканов, 1899 — *Зобнин [Ф.], Патканов [С.].* Список тобольских слов и выражений // Живая старина. 1899. Год IX. Вып. 4, отд. II.

Золтан, 1983 — *Золтан А.* К предыстории русск. «государь» // Studia slavica Academiae scientiaruni Hungaricae. 1983. Т. XXIX.

Золтан, 1987 — *Золтан А.* Из истории русской лексики = *Zoltán A.* Fejezetek az orosz szókincs történetéből. Budapest, 1987.

Зольникова, 1992 — *Зольникова Н.Д.* Современный писатель старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 283—288.

ЗОРСА, I—XIII — Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1851—1916. Т. I—XIII.

Зызыкин, I—III — *Зызыкин М.В.* патриарх Никон: его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931—1939. Ч. I—II. Репринт: М., 1995.

Зызыкин, 1924 — *Зызыкин М.В.* Царская власть и закон о престолонаследии в России. София, 1924. Репринт: [М., 1993].

Иван Вишенский, 1955 — *Вишенский И.* Сочинения / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент. И.П.Еремина. М.; Л., 1955.

Иван Грозный, 1951 — Послания Ивана Грозного / Подг. текста Д.С.Лихачева и Я.С.Лурье; Пер. и коммент. Я.С.Лурье; Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951.

А.Иванов, 1969 — *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969.

П.Иванов, 1850 — *Иванов П.* Описание государственного архива старых дел. М., 1850.

Ф. Иванов, 1906 — *Иванов Ф.* Церковь в эпоху смутных времен на Руси. Екатеринослав, 1906.

Идея Рима... — L'idea di Roma a Mosca: secoli XV—XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale Russo / Direzione della ricerca Pierangelo Catalano, Vladimir T. Pašuto = Идея Рима в Москве XV—XVI века: Источники по истории русской общественной мысли / Отв. редакторы П. Каталано, В. Т. Пашуто. Roma, [1993]. (Da Roma alla Terza Roma: Documenti e studi. Documenti, I). Ср. предварит. публ. под тем же назв.: Roma, 1989.

Иконников, 1869 — *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.

Иконников, 1915 — *Иконников В. С.* Максим Грек и его время: Историческое исследование. 2-е изд., испр. и доп. Киев, 1915.

Иларий и Арсений, I—III — [Иеромонах *Иларий* и иеромонах *Арсений*]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878—1879. Ч. I—III. То же: ЧОИДР. 1878. Кн. 2; Кн 4; 1879. Кн. 2; 1880. Кн. 4.

Ильин, 1951 — *Ильин М. А.* Проект перестройки центра московского Кремля при Борисе Годунове // Сообщ. Ин-та истории искусств АН СССР. М., 1951. Вып. I.

Ильин, 1980 — *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество: памятники середины XVI века: (Проблемы и гипотезы, идеи и образы). М., 1980.

Ильинский, 1905 — *Ильинский Ф. М.* Митрополит Зосима и дьяк Федор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. III, октябрь.

Иоанн, 1895 — Иеромонах *Иоанн.* Обрядник византийского двора (De ceremoniis aulae Byzantinae) как церковно-археологический источник. М., 1895.

Иоанн Кантакузин, I—III — Ioannis Cantacuzeni historiam libri IV / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828—1832. Vol. I—III. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

Иоанн Кантакузин, 1982—1986, I—II — *Kantakuzenos Joannes.* Geschichte. Übersetzt und erläutert von Georgios Fatouros und Tilman Krischer. Stuttgart, 1982—1986. T. I—II. (Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. XVII; Bd. XXI).

Иоас. лет. — Иоасафовская летопись / Под ред. А. А. Зимина. М., 1957.

Иосиф, 1892 — [Архимандрит *Иосиф*]. Подробное оглавление Великих Четиих Миней всероссийскаго митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей (ныне синодальной) библиотеке. М., 1892.

Иосиф Волоцкий, 1896 — *Иосиф, игумен Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. 3-е изд. Казань, 1896.

Иосиф Волоцкий, 1959 — Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959.

Иоффе, 1944–1945 – *Иоффе И.И.* Русский Ренессанс // УЗ ЛГУ. 1944–1945. № 72. Сер. филол. наук. Вып. 9.

Ист. описание, 1827 – Историческое описание священнейшего коронования и миропомазания их императорских величеств государя императора Николая Павловича и государыни императрицы Александры Феодоровны, августа в 22 день, и всех предшествовавших и последовавших за оным торжеств и увеселений, в Москве, 1826 года // Отечественные записки. 1827. Ч. XXI, кн. LXXXVII, № 87. С. 25–59; № 88. С. 169–211; № 89. С. 369–396.

Истинг, 1986 – *Easting R.* Purgatory and the Earthly Paradise in the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* // Cîteaux: Commentari Cistercienses. 1986. T. 37.

Историческое и правдивое повествование... – Историческое и правдивое повествование о том, как московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского престола [1605 г.] / Чеш. текст 1606 г. с предисл. и пер. В.А. Францева. Прага Чешская, 1908. (Старина и новизна. СПб., 1911; Кн. XV). По мнению П. Пирлинга, это сочинение принадлежит А. Поссевину.

Истрин, 1897 – *Истрин В.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исслед. и тексты. М., 1897.

Каждан, 1991 – *K[azhdan] A.* Names, personal // The Oxford Dictionary of Byzantium / Prepared at Dumbarton Oakes; Ed. in Chief A. P. Kazhdan. N.Y.; Oxford, 1991. Vol. II. P. 1435–1436.

Каз. история – Казанская история / Подг. текста Т.Ф. Волковой // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. М., 1985.

Казакова и Лурье, 1955 – *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XV века. М.; Л., 1955.

Казинец и Вортман, 1992 – *Kasinec E., Wortman R.* The Mythology of Empire: Imperial Russian Coronation Albums // Biblion: The Bulletin of the New York Public Library. 1992. Vol. I, N 1. P. 77–100.

Калайдович, 1815 – *Калайдович К.* Русские достопамятности. М., 1815. Ч. I.

Кант, I–XXVIII – *Kant.* Gesammelte Schriften. B.; Leipzig, 1910–1975. Bd. I–XXVIII.

Кантемир, I–II – *Кантемир А.Д.* Сочинения, письма и избранные переводы / Вступ. ст. и примеч. В.Я. Стоюнина; Под ред. П.А. Ефремова. СПб., 1867–1868. Т. I–II.

Канторович, 1951 – *Kantorowicz E.H.* Dante's «Two Suns» // Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper. Berkeley; Los Angeles, 1951. (University of California. Publications in Semitic Philology; Vol XI). P. 217–231.

Канторович, 1957 – *Kantorowicz E.H.* The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1957.

Капица, 1928 — *Капица О.И.* Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры: Изучение, собирание, обзор материала. Л., 1928.

Каптерев, I—II — *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909—1912. Т. I—II. Отт. из «Богословского вестника» (1908—1911). Репринт: М., 1996.

Каптерев, 1889 — *Каптерев Н. Ф.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-Греко-Латинской академии // Годичный акт в Московской Духовной Академии 1-го октября 1889 года. М., 1889.

Каптерев, 1895 — *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством... // Православный Палестинский сборник. СПб., 1895. Вып. 43 (т. 15).

Каптерев, 1905 — *Каптерев Н. Ф.* Власть патриаршая и архиерейская в древней Руси в их отношении к власти царской и к приходскому духовенству // Богословский вестник. 1905. Т. I, апрель. С. 657—690. Т. 2, май. С. 27—64.

Каптерев, 1908 — *Каптерев Н. Ф.* Борьба кружка ревнителей благочестия с патриархом Иосифом по вопросу о единогласии // Богословский вестник. 1908. Апрель.

Каптерев, 1913 — *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Никона. 2-е изд. Сергиев Посад, 1913. Прил.: Ответ профессору Субботину.

Каптерев, 1914 — *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.

Карамзин, I—XII, 1842—1843. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. 5-е изд. СПб., 1842—1843. Репринт (в четырех книгах): М., 1988.

Карлович и др., I—VIII — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900—1927. T. I—VIII.

Карнович, 1990 — *Карнович Евгений.* Коронование государей // Русский архив: русский исторический журнал. М., 1990. Вып. 1. С. 33—63.

Карташев, I—II — *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I—II.

Катаев, 1847 — *Катаев Н.* О священном венчании и помазании царей на царство. СПб., 1847.

Каштанов, 1990 — *Каштанов С.М.* Церковная юрисдикция в конце XIV—начале XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.

Кекавмен, 1972 — Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. / Подгот. текста, введ., пер. и коммент. Г. Г. Литаврина. М., 1972.

Кельсиев, I—IV — Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиевым. Лондон, 1860—1862. Вып. I—IV. Вып. III представляет собой перепечатку книги Н. И. Надеждина «Исследование о скопческой ереси».

Керженские ответы, 1906 — Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные Нижегородскому епископу Питириму в 1819 [sic! читай: 1719] году. [Н. Новгород, 1906].

Кизеветтер, 1902 — *Кизеветтер А.* Филарет // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгаузом и И. А. Ефроном. СПб., 1902. Т. XXXV[a].

Кимбль, 1968 — *Kimble G. H. T.* Geography in the Middle Ages. N. Y., [1968].

Киркегор, 1960 — *Kierkegaard S.* Begrebet angest / Indledning og noter ved Villy Sørensen. [København], 1960.

Классен, 1968 — *Classen P.* Karl der Grosse, das Papstum und Byzanz: Die Begründung des karolingischen Kaisertums. Düsseldorf, 1968. Erweiterte Sonderausgabe aus: Karl der Grosse, Bd. I, herausgegeben von Helmut Beumann.

Клибанов, 1960 — *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв. М., 1960.

Клосс, I—II — *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998—2001. Т. I—II.

Клосс, 1976 — *Клосс Б. М.* Вологодско-пермские летописи XV в. // Летописи и хроники 1976. М. Н. Тихомиров и летописание. М., 1976.

Клочков, 1909 — *Клочков М.* София Фоминична // Русский биографический словарь. СПб., 1909. Т.: Смысловский — Суворина.

Ключевский, I—IX — *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. М., 1987—1990. Т. I—IX.

Книга правил, 1839 — Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец, на первоначальном Еллинском наречии и в преложении Славено-российском. СПб., 1839.

Книга правил, 1993 — Книга правилъ свѧтыхъ апостѡлъ, свѧтыхъ соборѡвъ вселенскихъ и помѣстныхъ и свѧтыхъ отецъ. М., 1893. Репринт: СПб., 1993.

Княжнин, 1961 — *Княжнин Я. Б.* Избранные произведения / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Л. И. Кулаковой. Л., 1961.

Князев, 1988 — *Kniazeff A.* Les rites d'intronisation royale et impériale // Les bénédictions et les sacramentaux dans la Liturgie: Conférences Saint-Serge, XXXIV[e] semaine d'études liturgiques, Paris, 23—26 juin 1987 / Éd. par A. M. Triacca et A. Pistoia. Roma, 1988. (Bibiliotheca *Ephemerides Liturgicae*. Subsidia, 44). P. 125—164.

Кобрин, 1966 — *Кобрин В. Б.* Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Зап. Отд. рукоп./ Гос. б-ка СССР им В. И. Ленина. М., 1966. Вып. 28.

Кожанчиков, 1862 — Три челобитныя: справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1862.

Козеллек, 1975 — *Koselleck R.* Geschichte (§§ V, VI) // Geschichtliche Grúndbegriffe. Historisches Lexicon zur politischsozialen Sprache in

Deutschland / Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart, [1975]. Bd. 2 (E—G).

Козеллек, 1979 — *Koselleck R.* Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. [Frankfürt a. Main, 1979].

Козляков и Севостьянова, 1995 — *Козляков В.Н., Севостьянова А.А.* Комментарии // Дневник Марины Мнишек / Пер. В. Н. Козлякова. СПб., 1995. С. 135—159. (Studiorum slavicorum monumenta; Т. 9).

Колесников, 1914 — *Колесников В.П.* Записки несчастного, содержащие путешествие в Сибирь по канату. СПб., 1914.

Колесницкая, 1941 — *Колесницкая И.М.* Загадка в сказке // УЗ ЛГУ. 1941. №81. Сер. филол. наук. Вып. 12.

Коли, 1897 — *Coli E.* Il paradiso terrestre dantesco. Firenze, 1897. (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze Sezione di filosofia e lettere; Vol. II, N 28).

Коллинз, 1846 — *Коллинс Самуил.* Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне / Пер. с англ. [с изд. 1671 г.] // ЧОИДР. 1846. Кн. 1.

Комаровский, 1914 — Записки графа Е. Ф. Комаровского / Ред. П. Е. Щеголева; Вступ. заметка Е. А. Ляцкого. СПб., 1914. Ср. переизд: М., 1990.

Константин Багрянородный, I—II — Constantini Porphyrogeniti imperatoris de ceremoniis aulae Byzantini libri duo Graece et Latine e recensione Jo. Jac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris. Bonn, 1829—1830. Vol. I—II. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

Константин Багрянородный, 1989 — *Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Текст, пер. и коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989.

Корб, 1906 — *Корб И.Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.) / Пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1906.

Корецкий, 1963 — *Корецкий В.И.* Христологические споры в России (середина XVI в.) // Вопросы истории религии и атеизма. 1963. Т. 11.

Кормак, 1992 — *Cormack R.* But is it art? // Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990 / Ed. by J. Shepard and S. Franklin. [Aldershot], 1992. (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications; 1). С. 219—236.

Кормчая, 1653 — Кормчая. М., 1653.

Корольков, 1896 — *Корольков И.* Священное коронование на царство русских государей. Киев, 1896. То же в изд.: Соколов и Корольков, 1896. С. 21—52.

Костоловский, 1903 — *Костоловский И.В.* Месть за обиду (из Николокормской волости Рыбинского уезда) // Этнографическое обозрение. 1902. Кн. LV, №4. С. 115—117. (Выход в свет — 1903 г.)

Котошихин, 1906 — *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. 4-е изд. СПб., 1906.

Красносельцев, 1889 — *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Казань, 1889. Вып. I.

Кривенко, 1899 — Коронационный сборник. С соизволения его Императорского Величества Государя Императора издан Министерством Императорского Двора / Сост. под ред. В. С. Кривенко. СПб., 1899. Т. I—II. Ср. аналогичное французское изд.: Les solennités du Saint Couronnement. Ouvrage publié avec l'autorisation de Sa Majesté l'Empereur par le Ministère de la Maison Impériale sous la direction de M. V. S. Krivenko. Saint-Pétersbourg, 1899. Ср. также: Альбом коронации 1896 г.

Крижанич, 1965 — *Юрий Крижанич.* Политика / Подгот. к печати В. В. Зеленин. М., 1965.

Крылов, 1942 — *Крылов А. Н.* Мои воспоминания. М.; Л., 1942.

Кубалов, 1924 — *Кубалов Б.* Сибирь и самозванцы: Из истории народных волнений в XIX в. // Сибирские огни. 1924. № 3.

Куев и Петков, 1986 — *Куев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986.

Кулемзин, 1976 — *Кулемзин В. М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.

Кушелев-Безбородко, I—IV — Памятники старинной русской литературы, издаваемые Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860—1862. Вып. I—IV.

Лавонен, 1977 — *Лавонен Н. А.* Карельская народная загадка. Л., 1977.

Лаврентьев, 2000 — *Лаврентьев А. В.* «Посольский наряд» русского дипломата XVI—XVII вв.: Изобразительные и письменные источники // Российское самодержавие: Сб. ст. в честь Наталии Федоровны Демидовой. М.: Новосибирск, 2000.

Лавровский, 1861 — *Л...й П.* [П. А. Лавровский]. Южнорусский элемент в Австрии // Санкт-Петербургские ведомости. 1861. № 73.

Лавровский, 1889 — *Лавровский Л.* Несколько сведений для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газского // Христианское чтение. 1889. № 11—12.

Лазарев, 1953 — *Лазарев В. Н.* Васильевские врата 1336 года // Советская археология. 1953. [Т.] XVIII. С. 386—422.

Лазарев, 1959 — *Лазарев В. Н.* Групповой портрет семейства Ярослава // Византийский временник. М., 1959. Т. XV.

Лакиер, 1847 — *Лакиер А.* История титула государей России // ЖМНП. 1847. Ч. 56, № 10—11. С. 81—156.

Ламанский, 1861 — Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества / [Под ред. В. Ламанского]. СПб., 1861. Т. II.

А. Лебедев, 1904 — *Лебедев А. П.* Собрание церковно-исторических сочинений. 2-е изд. СПб., 1904. Т. VIII: История греко-восточной церкви под властию турок: От падения Константинополя в 1453 г. до настоящего времени.

П. Лебедев, I–II – *Лебедев Петр.* Наука о богослужении православной церкви. 3-е изд. М., 1890. Ч. I–II.

Лебедева, 1968 –*Лебедева И.Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы // Палестинский сборник. 1968. Вып. 18 (81).

Левитский, 1885–1886 – *Левитский Н.* Лжедмитрий I как пропагандист католичества в Москве // Христианское чтение. 1885. № 5–6. С. 670–704; № 9–10. С. 372–424; 1886. № 1–2. С. 133–173; № 7–8. С. 48–101.

Левитский, 1886–1887 – *Левитский Н.* Игнатий, патриарх московский // Христианское чтение. 1886. № 11–12. С. 549–590; 1887. № 1–2. С. 20–53.

Лейен, 1958 – *Leyen Fr. von der.* Das Marchen: Ein Versuch. 4. erneuerte Aufl. Heidelberg, 1958.

Леклерк, 1950 – *Leclercq H.* Sacrement: (Bénédiction du saint...) // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie des RR. dom F. Cabrol et dom H. Leclercq. P., 1950. T. XV/1. Col. 345–349.

Лелонг, 1913–1914 – *Лелонг А.К.* Воспоминания // Русский архив. 1913. № 6. С. 778–808; № 7. С. 52–103; 1914. № 6–7. С. 370–407; № 8. С. 535–556.

Ленгоф, 1993 – *Lenhoff G.* The Notion of «Uncorrupted Relics» in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs / Ed. by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes. Berkeley; Los Angeles; Oxford, [1993]. Vol. I: Slavic Cultures in the Middle Ages. (California Slavic Studies; Vol. 16/[1]). P. 252–275.

Леонид, 1882 – Чин поставления на царство царя и великаго князя Алексея Михайловича. Сообщено... архимандритом Леонидом. СПб., 1882. (Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности; Вып. VII). На тит. л. указан 1882 г., на обложке – 1881 г.

Лет. Рус. Лит., I–V – Летописи русской литературы и древности // Изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1859–1863. Т. I–V.

Либерман, I–III – Die Gesetze der Angelsachsen / Hrsg. im Auftrage der Savigny-Stiftung von F. Liebermann. Halle a. S., 1903–1916. Bd. I–III.

Ливанов, I–IV – *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. СПб., 1868–1873. Т. I–IV.

Лидов, 1990 –*Лидов А.М.* Иерусалимский кувуклий о происхождении луковичных глав // Иконография архитектуры: Сб. науч. тр. / Под ред А. Л. Баталова. М., 1990.

М. Лилеев, 1880 – *Лилеев М.И.* Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. [СПб., 1880]. Отт. из «Памятников древней письменности» (Вып. VI).

М. Лилеев, 1895 – *Лилеев М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. Вып. I.

Н. Лилеев, 1891 – *Лилеев Н.В.* Симеон Бекбулатович хан Касимовский, великий князь всея Руси, впоследствии великий князь Тверской, 1567–1616 г.: Ист. очерк. Тверь, 1891.

Линкольн, 1935 — *Lincoln J. C.* The Dream in Primitive Cultures. L., [1935].

Лихачев, 1946 — *[Лихачев Д. С.].* Литература Новгорода XIII—XIV вв. // История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. II: Литература 1220-х—1580-х гг. Ч. 1. С. 128—142.

Лончакова, 1975 — *Лончакова Г. А.* Послание Василия Калики Федору Доброму // Вопросы истории книжной культуры. (Сб. науч. тр. / Гос. пуб. науч.-тех. б-ка Сиб. отд. АН СССР; Вып. 19). Новосибирск, 1975. С. 83—104.

Лопарев, 1892 — Слово о погибели рускыя земли, вновь найденный памятник литературы XIII века / Сообщ. Хр. Лопарева. [СПб.], 1892. (Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности; Вып. LXXXIV).

Лопарев, 1913 — *Лопарев Хр.* К чину царского коронования в Византии // Сб. статей в честь Дмитрия Фомича Кобенко от сослуживцев по Императорской Публичной Библиотеке. СПб., 1913. С. 1—11.

Лоран, 1947 — *Laurent V.* Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du XV siècle // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. 1947. XXVIII.

Лоран, 1948 — *Laurent V.* Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale: Recherches de diplomatique et de sigillographie byzantines // Revue des études byzantines. 1948. T. VI, fasc. 1.

Ю. Лотман, I—III — *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1992—1993. Т. I—III.

Ю. Лотман, 1965 — *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1965. [Сб.] II. (УЗ ТГУ; Вып. 181).

Ю. Лотман, 1975 — *Лотман Ю. М.* О Хлестакове // Тр. по рус. и слав. филологии: Литературоведение. Тарту, 1975. Вып. XXVI. (УЗ ТГУ; Вып. 369).

Ю. Лотман, 1979 — *Лотман Ю. М.* Три заметки о Пушкине: 1. «Когда же черт возьмет тебя»; 2. Почему море в мужском роде?; 3. «Задумчивый вампир» и «Влюбленный бес» // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 91—106. Переизд.: Лотман, III. С. 396—405.

Ю. Лотман, 1980 — *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1980.

Лотман и Успенский, 1973/1996 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Тр. по знаковым системам. Тарту 1973. [Сб.] VI. (УЗ ТГУ; Вып. 308). Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 433—459.

Лотман и Успенский, 1977 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопр. лит. 1977. № 3.

Лотман и Успенский, 1977/1996 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Тр. по рус. и слав. филологии: Литературоведение.

Тарту, 1977. Вып. XXVIII. (УЗ ТГУ; Вып. 414). Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 338–380.

Лотман и Успенский, 1982/1996 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого: (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 236–249. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 124–141.

Лотман и Успенский, 1975/1996 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры. («Происшествие в царстве теней, или Судьбина российского языка» — неизвестное сочинение Семена Боброва) // Тр. по рус. и слав. филологии: Литературоведение. Тарту, 1975. Вып. XXIV. (УЗТГУ. Вып. 358). Цит. по изд.: Б. Успенский, II (1996). С. 411–683.

Лысенко, 1986 — *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

Магницкий, 1883 — *Магницкий В.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883. То же (с иной пагинацией): Календарь Вятской губернии на 1884 год. Вятка, [1883].

Маджеска, 1973 — *Majeska G. P.* St. Sophia in the Fifteenth Centuries: The Russian Travellers on the Relics // Dumbarton Oaks Papers. 1973. Vol. XXVII.

Маджеска, 1978 — *Majeska G. P.* The Moscow Coronation of 1498 Reconsidered // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N. F. 1978. Bd. XXVI, H. 3.

Маджеска, 1984 — *Majeska G. P.* Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984. (Dumbarton Oaks Studies; Vol. XIX).

Макаренко, 1913 — *Макаренко А.* [Краткий реферат выступления по докладу Б. Л. Богаевского «Жертвенные церковные приношения современных греков»] // Живая старина. 1913. Вып. 1–2. (Год XXII). С. XI.

Макарий, I–VII — *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. М., 1994–1997. Кн. I–VII. Кн. I воспроизводит изд.: *Макарий (Булгаков).* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю русской церкви. 2-е изд., испр. СПб., 1868. Кн. II–VII воспроизводят изд.: *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. 2-е изд., испр. СПб., 1868–1910. Т. I–XII.

Макарий, 1857 — Архимандрит *Макарий [Миролюбов].* Сказание о жизни и трудах преосвященнейшего Гавриила, митрополита Новгородского и Санктпетербургского. СПб., 1857.

Макаров, I–IV — *Макаров Н.* Мои семидесятилетние воспоминания и с тем вместе моя полная предсмертная исповедь. СПб., 1881–1882. Ч. I–IV.

Макаров, 1846–1848 — *Макаров М. Н.* Опыт русского простонародного словотолковника. Б. м., Б. г. Отт. из ЧОИДР (1846–1848).

Макаров, 1871 — *Макаров М. Н.* Воспоминания о коронации императора Александра I / Памятники новой русской истории: Сб. ист.

статей и материалов / Изд. В. Кашпиревым. СПб., 1871. Т. I. Отд. I. С. 47–94.

Макридес, 1981 – *Macrides R.* Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium on Byzantine Saints / Ed. by Sergei Hackel. [L.], 1981. (A special number of «Sobornost» incorporating «Eastern Churches Review» – «Studies supplementary to *Sobornost*», 5). P. 67–87.

Макридес, 1992 – *Macrides R.J.* Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131 // Dumbarton Oaks Papers. 1992. Vol. XLVI. P. 186–196.

Макридес, 1992a – *Macrides R.J.* Dynastic Marriages and Political Kinship // Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990 / Ed. by J. Shepard and S. Franklin. [Aldershot], 1992.

Максим Грек, I–III – *Максим Грек.* Сочинения. Казань, 1859–1862. Ч. I–III.

Максимов, I–XX – *Максимов С.* Собрание сочинений. СПб., [1908–1913]. Т. I–XX.

Малинин, 1901 – *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

Малышевский, I–II – *Малышевский Ив.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872. Т. I–II.

Мальцев, 1896 – *Maltzew A.P.* Die heilige Krönung nach dem Ritus der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, verbunden mit einer geschichtlichen und liturgiologischen Betrachtung der verschiedenen Krönungsriten = Мальцев А. П. Священное коронование по уставу Православной Кафолической Восточной Церкви в связи с историческим и литургическим очерком различных чинов коронования. Berlin, 1896.

Манси, I–XXXI – Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio / Ed. D. Mansi. Venetiae et Florentiae, 1759–1798. T. I–XXXI.

Мареш, 1963 – *Мареш В.Ф.* Сказание о славянской письменности // ТОДРЛ. 1963. Т. XIX.

Маржерет, 1982 – Россия начала XVII в.: Записки капитана Маржерета / Сост. Ю. А. Лимонов. М., 1982.

Марина Мнишек, 1995 – Дневник Марины Мнишек / Пер. В. Н. Козлякова. СПб., 1995. (Studiorum slavicorum monumenta; Т. 9).

Маркевич, I–XI – *Маркеевич Б.М.* Полное собрание сочинений. М., 1912. Т. I–XI.

Марков, 1901 – *Марков А.* Беломорские былины. М., 1901.

Масса, 1937 – *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.

Массон, I–IV – [*Masson Ch. F.Ph.*]. Mémoires secrets sur la Russie, et particulièrement sur la fin du règne de Catherine II et le commencement de celui de Paul I. P.; Amsterdam, 1800–1803. T. I–IV.

Маттие, 1987 — *Matthiae Guglielmo*. Pittura romana del Medioevo: secoli IV—X / Aggiornamento scientifico e bibliografia di Maria Andaloro. [Roma, 1987]. Vol. I.

Матьесен, 1972 — *Mathiesen R. Chr.* The Inflectional Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb. Ph. D. Dissertation (Columbia University). 1972.

Маясова, 1990 — *Маясова Н. А.* Декоративно-прикладное искусство [Благовещенского] собора в московском Кремле // Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор московского Кремля. М., 1990. С. 81—97.

Медведев, 1976 — *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

Медведев, 1995 — *Медведев И. П.* Русская княжна на византийском троне // ВИ. 1995. №2. С. 144—147.

И. Мейендорф, 1974 — *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1974.

И. Мейендорф, 1981 — *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia: A Study in Byzantinl-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge, [1981].

И. Мейендорф, 1987 —*Meyendorff J.* Wisdom — Sophia. Contrasting Approaches to a Complex Theme// Dumbarton Oaks Papers. 1987. Vol. XLI.

И. Мейендорф, 1989 — *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450—680 A. D. Crestwood, 1989. (The Church in History; Vol. II).

П. Мейендорф, 1995 — *Мейендорф П.* Введение // Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995.

Мейер и Нат, 1895—1897 — *Meyer K., Nutt A.* The Voyage of Bran. L., 1895—1897. Vol. I—II.

Мейерберг, 1874 — Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом / Пер. [с лат.] А. Н. Шемякина под ред. О. Бодянского. М., 1874. Отт. из ЧОИДР (1873. Кн. 3; Кн. 4; 1874. Кн. 1).

Мейерберг, 1882 — Донесение Августина Майерберга императору Леопольду I о своем посольстве в Московию. Пер. с лат. с предисл. и примеч. Е. В. Барсова. М., 1882. Оттиск из ЧОИДР (1882; Кн. 2).

Мейнстоун, 1988 — *Mainstone R. J.* Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. With 305 illustrations, 56 plans and drawings. [London, 1988].

Мелинос, 1995 — *Мелинос М.* Я говорил со святым Нектарием. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Мельников, I–VII – *Мельников П.И.* [Андрей Печерский]. Полное собрание сочинений. 2-е изд. СПб., 1909. Т. I–VII.

Мельников, 1845 – *Мельников П.* Мария Ивановна Хлопова, невеста царя Михаила Федоровича // Нижегородские губернские ведомости. 1845. №7.

Мельников, 1872 – *Мельников П.И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ереси // ЧОИДР. 1872. Кн. 3.

Де Местр и Гривель, 1879 – Religion et mœurs des Russes. Anecdotes recueillies par le comte J. de Maistre et le P. Grivel. P., 1879.

Металлов, 1912 – *Металлов В.М.* Богослужебное пение русской церкви в период домонгольский, по историческим, археологическим и палеонтологическим данным. М., 1912. Ч. I–II. (Зап. имп. Моск. археол. ин-та; Т. XXVI).

Миллер, 1915 – *Миллер В.Ф.* Исторические песни русского народа XVI–XVII вв. Пг., 1915. (Сб. ОРЯС; Т. XCIII).

Минь, PG, I–CLXVI – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J. P. Migne. P., 1857–1866. T. I–CLXVI.

Минь, PL, I–CCXXI – Patrologiae cursus completus. Series latina / Accurante J. P. Migne. P., 1844–1865. T. I–CCXXI.

Миркович, 1878 – *Миркович Г.* О школах и просвещении в патриарший период // ЖМНП. 1878. Ч. CXCVIII, №7.

Михайловский, 1900 – *Михайловский И.Н.* О некоторых анонимных произведениях русской литературы конца XVII и начала XVIII столетия // Сб. Ист.-филол. о-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1900. Т. III.

Михельсон, I–II – *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое: опыт русской фразеологии: Сб. образных слов и иносказаний. СПб., Б.г. Т. I–II.

Моисеева, 1965 – *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. Т. XXI, 1965.

Молдован, 1984 – *Молдаван А.М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984.

Мори, 1878 – *Maury L.-F.A.* Le sommeil et les rèves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les diverses états qui s'y rattachent. Suivies de recherches sur le dévelopement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil. 4-ème ed., revue et considerablement augmentée. P., 1878.

Морозов, I–VII – *Морозов Н.А.* Христос. М.; Л., 1924–1932. Т. I–VII.

Муретов, 1895 – *Муретов С.* К материалам для истории чинопоследования литургии. Сергиев Посад, 1895.

Муретов, 1897 – *Муретов С.* Последование проскомидии, великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв. М., 1897. Отт. из ЧОИДР (1897. Кн. 2. Отд. I).

Муханов, 1837 – Рукопись Филарета, патриарха Московского и всея России / [Изд. П. Муханов]. М., 1837.

Муханов, 1871 — Записки гетмана Жолкевского о московской войне / Изд. П. А. Мухановым. 2-е изд. СПб., 1871.

Мэтьюс, 1971 — *Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople: Architectures and Liturgy. University Park; L., [1971].

Нартов, 1891 — Рассказы Нартова о Петре Великом / Изд. Л. Н. Майковым. СПб., 1891. (Сб. ОРЯС; Т. LII).

Нёвесель, 1968 — *Neuvecelle J.* [Иванов Д. В.]. Jean XXIII: une vie. P., [1968].

Немоевский, 1907 — Записки Станислава Немоевского (1606—1608) / [Публ. и предисл. А. А. Титова; Вступл. А. Гиршберга] // Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахромееву. М., 1907. Вып. 6. Отд. 2.

Немцевич, I—III — Niemcewicz J.-U. Dzeje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego, itd. Kraków, 1860. T. I—III.

Нидерле, I—III — *Niederle L.* Slovanski starožitnosti, oddíl kulturní: Život starých Slovanů. Pr., 1911—1925. Díl I—III.

Никитина, 1928 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сб. музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1928. Т. VII.

Никитский, 1879 — *Никитский А.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.

Никифоровский, 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Никодим I—II — Правила православной церкви с толкованиями Никодима [Милаша], епископа Далматинско-истрийского / Пер. с серб. СПб., 1911—1912. Т. I—II. Прил. к журн. «Церковный вестник» и «Христианское Чтение». Репринт: М., 1994.

Николаев, 1904 — *Николаев А.* Симеон Бекбулатович // Русский биографический словарь. СПб., 1904. Т.: Сабанеев—Смыслов.

Николаевский, 1879 — *Николаевский П.* Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. 1879. Ч. II, №7—12. С. 3—40; С. 369—406; С. 552—581.

К. Никольский, 1879 — *Никольский К.* Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879.

К. Никольский, 1885 — *Никольский К.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

К. Никольский, 1896 — *Никольский К.* Материалы для истории исправления богослужебных книг. Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689—1691 гг. СПб., 1896. (Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности; Вып. CXV).

К. Никольский, 1900 — *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. 6-е изд., испр. и доп. СПб., 1900. Репринт: Graz, s. a.

К. Никольский, 1907 — *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. 7-е изд., испр. и доп. СПб., 1907.

Н. Никольский, 1901 — *Никольский Н.К.* Исторические особенности в постановке церковно-учительского дела в Московской Руси (XV—XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901.

Н. Никольский, 1907 — *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. № I—XXIII. (Сб. ОРЯС; Т. LXXXII, № 4).

Никон, 1664 — Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's «Refutation» [Возражение или разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисиовы, 1664 г.] / Ed. by V. A. Tumins, G. Vernadsky. B.; N. Y.; Amsterdam, 1982. (Slavistic Printings a. Reprintings; Vol. CCC).

Никон, 1861 — Мнение патриарха Никона об Уложении и проч. (из ответов боярину Стрешневу) // Зап. Отд. рус. и слав. археологии имп. Рус. археол. о-ва. СПб., 1861. Т. II.

Никон, 1982 — Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's «Refutation» [Возражение или разорение смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисиовы] // Ed. with Introduction and Notes by V. A. Tumins and G. Vernadsky. B.; N. Y.; Amsterdam, 1982. (Slavistic Printings a. Reprints; Vol. CCC).

Нильсон, 1920 — *Nilsson M.P.* Primitive Time-Reckoning: A Study of the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples. Lund, 1920. (Skrifter utgivna av Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund; I).

Новг. лет., 1879 — Новгородские летописи (так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) / Изд. Археогр. комиссии. СПб., 1879.

Новомбергский, I—II — *Новомбергский Н.* Слово и Дело Государевы, т. I. М., 1911 (Записки Московского археологического института; т. XIV); т. II. Томск, 1910 (Известия Томского университета; Кн. XXXVI).

Нордгаген, 1976 — *Nordhagen P.J.* Un problema di carattere iconografico e tecnico a S. Prassede // Roma e l'età carolingia. Roma, 1976. P. 159—166.

Образцов, 1865 — *Образцов И.* Архимандрит Гавриил Домецкий и иеродиакон Дамаскин // Духовная беседа. 1865. № 1—3.

Огнев, 1880 — *Огнев В.* Страницы из истории книги на Руси. Вятка, 1880.

Одерборн, 1585 — *Oderbornius P.* Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis vita. S. l., 1585.

Одерборн, 1588 — *Oderborn P.* Wunderbare, Erschreckliche, Unerhorte Geschichte und warhaffte Historien: Nemlich, Des nechst gewesenen

Grofifürsten in der Moschkaw Joan Basilidis (auff ire Sprach Jwan Basilowitz genandt) Leben. In Drey Bucher verfast und aus dem Latein verdeutsch durch Heinrich Ratein zu Sagan. Horlitz, 1588.

Одинцов, 1881 — *Одинцов Н.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века: Церковно-ист. исследование. СПб., 1881.

Октоих, I—II — Октоих. М., 1962. Ч. I—II.

Октоих, 1857 — Παρακλητικὴ ἤτοι' Οκτώηχος ἡ μεγάλη ... ἐξακριβωθεῖσα ὑπο ...Ἰωάννου καὶ Σπυρίδωνος Βελούδων.Ἐντίησιν, 1857.

Олеарий, 1906 — *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер. [с нем. изд. 1656 г.], примеч. и указ. А. М. Ловягина. СПб., 1906.

Ольшр, 1946 — *Olšr G.* Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo // Orientalia Christiana Periodica. 1946. Vol. XII, N 3—4.

Онзорге, 1975 — *Ohnsorge W.* Das Kaisertum der Eirene und die Kaiserkrönung Karls des Grossen // Das byzantinische Herrscherbild / Hrsg. von Herbert Hunger. Darmstadt, 1975. S. 281—332. (Wege der Forschung; Bd. CCCXLI). То же в изд.: Saeculum. 1963. Vol. XIV. S. 221—247. Для издания 1975 г. автором добавлен постскриптум. S. 328—332.

Описание иллюстрир. коронации 1856 г.— Описание священнейшаго коронования их императорских величеств государя императора Александра Втораго и государыни императрицы Марии Александровны всея России. Б. м., 1856.

Описание коронации 1724 г.— Описание коронации Ее величества императрицы, Екатерины Алексиевны, торжественно отправленои в царствующем граде Москве 7 маия 1724 году. СПб., 1724. Переизд. «в Москве против тогож генваря в 30 день, 1725 году»: М., 1725.

Описание коронации 1730 г.— Описание коронации ея величества императрицы и самодержицы всероссиской Анны Иоанновны, торжественно отправленной в царствующем граде Москве, 28 апреля 1730 году. М., 1730. Ср. переизд.: Журналы камер-фурьерские. № 34 (имеется отдельный оттиск).

Описание коронации 1742 г.— Обстоятельное описание торжественных порядков благополучнаго вшествия в царствующий град Москву и священнейшаго коронования... императрицы Елисавет Петровны... еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. СПб., 1744. Ср.: Церемониал коронации 1742 г.

Описание коронации 1762 г.— Обстоятельное описание торжественных порядков благополучнаго вшествия в императорскую древнюю резиденцию богоспасаемый град Москву и освященнейшаго коронования... императрицы Екатерины Вторыя... еже происходило вшествие 13, коронование 22 сентября 1762 года. [СПб., 1857]. Отт. из изд.: Журналы камер-фурьерские. № 63. Ср.: Церемониал коронации 1762 г.

Описание коронации 1797 г.— Чин действия, каким образом совершилось Все высочайшее Его Императорского величества [Павла I]

Коронование, по церковному чиноположению. [М., 1797]. Ср.: Церемониал коронации 1797 г.

Описание коронации 1826 г.— Чин действия, каким образом совершилось священнейшее коронование его императорскаго величества государя императора Николая Павловича, самодержца всероссийскаго, по церковному чиноположению. Перевел на эллинский язык Димитрий Паппадопуло Византийский. СПб., 1827. С парал. рус. и греч. текстом. Ср.: Граф, 1828.

Описание коронации 1856 г.— Чин действия, каким образом совершилось священнейшее коронование его императорского величества государя императора Александра Николаевича, по церковному чиноположению. М., 1856. Ср.: Описание иллюстрир. коронации 1856 г.

Описание коронации 1883 г.— Описание священного коронования их императорских величеств государя императора Александра Третьего и государыни императрицы Марии Феодоровны всея Руси. Б.м., 1883.

Орешников, 1910 — *Орешников А.* Русские монеты до 1547 года. СПб., 1910.

А. Орлов, 1946 — *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.; Л, 1946.

Г. Орлов, 1994 — *Орлов Георгий.* Заупокойное богослужение: Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. М., 1994.

М. Орлов, 1909 — *Орлов М. И.* Литургия святого Василия Великого. СПб., 1909.

Осповат, 1994 — *Осповат А. Л.* Тютчев и заграничная служба III Отделения: (Материалы к теме) // Тыняновский сборник: Пятые Тыняновские чтения. Рига, 1994. С. 110—138.

Острогорский, 1927 — *Острогорский Георгий.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études: Archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Pr., 1927. T. I. C 35—48.

Острогорский, 1928 — *Острогорский Г.* Гносеологические основы византийского спора об иконах // Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études: Archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Pr., 1928. T. II. C. 47—52.

Острогорский, 1935 — *Острогорский Г.* Автократор и Самодржац. Прилог за историју владалачке титулатуре у Византји и у јужних Словена // Глас Српске Краљвске Академије. Београд, 1935. CLXIV. Други разред, 84.

Острогорский, 1935а — *Ostrogorsky G.* Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt // Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études: Archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Pr., 1935. T. VII.

Павел Алеппский, I—V — Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1896—

1900. Вып. I–V. Отт. из ЧОИДР (1896. Кн. 4; 1897. Кн. 4; 1898. Кн. 3; Кн. 4; 1900. Кн. 2).

Павлов, 1887 — *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги. М., 1887.

Павлов, 1896 —*Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. СПб., 1896. Т. III.

Панова, 1998 — *Панова Т.Д.* Русско-западные связи второй половины XV в. и Зоя Палеолог // Культура славян и Русь: [Сб. к 90-летию Б. А. Рыбакова]. М., 1998.

Панфилов, 1970 — *Панфилов А. К.* О слове *интеллигенция* // Вопросы языкознания и русского языка. М., 1970. (Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина; №353). С. 362–373.

Панченко, 1973 — *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Панченко, 1987 — *Панченко А. М.* Василий Калика // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 92–95.

Пападопул, 1697 — Praenotioner mystagogicae ex jure canonico, sive responsa sex, in quibus unà proponitur Commune Ecclesiae Utruisque Graecae, & Latinae Suffragium... Authore Nicolao Comneno Papadopolo Cretensi Abbate S. Zenobii... Patavii MDCXCVII.

Папроцкий, 1993 — *Paprocki H.* Le mystère de l'eucharistie: Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine. P., 1993.

Парфений, I–IV — Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святой горы Афонской инока Парфения [Петра Агтеева]. 2-е изд., испр. М., 1856. Ч. I–IV.

Паскаль, 1963 — *Pascal.* Oeuvres complètes / Préface d'Henri Gouhier; Présentation et notes de Louis Lafuma. P., [1963].

Пахимер, I–II — Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Paleologis libri tredecim. Rec. Immanuel Bekkerus. Bonn, 1835. Vol. I–II. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; N 18, vol. I–II).

ПВЛ, I–II — Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. I–II.

Пеетерс, 1914 — *P[ecters] P[aul].* La canonisation des saints dans l'Église russe // Analecta Bollandiana. Bruxelles; P., 1914. T. XXXIII. P. 380–420.

Пекарский, I–II — *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. I–II.

Перетц, 1900 — *Перетц В. Н.* Из истории старинной русской повести: Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // ИОРЯС. 1900. Т. V, кн. 1. С. 123–190.

Перетц, 1907 — *Перетц В. Н.* Из истории старинной русской повести. I–XIII // Университетские известия. 1907. №8–9.

Петр Ломбардский — *Petrus Lombardus.* Libri quattuor sententiarum // Patrologiae cursus completus. Series latina / Accurante J. P. Migne. P., 1858. T. CXCII.

Петри, 1923 — *Петри Б.* Школа шаманства у северных бурят // Сб. тр. профессоров и преподавателей гос. Иркут. ун-та. Иркутск, 1923. Вып. V: Науки гуманитарные.

А. Петров, 1918 — *Петров А.* Ромодановский, князь Федор Юрьевич // Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т.: Романова — Рясовский.

А. Петров, 1918а — *Петров А.* Ромодановский, князь Иван Федорович // Русский биографический словарь. Пг.; 1918. Т.: Романова — Рясовский.

Н. Петров, 1872 — *Петров Н.* О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую // Тр. Киев. духов. акад. 1872. Апрель. С. 1—66.

Петухов, 1888 — *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. (Зап. ист.-филол. фак. имп. С.-Петерб. ун-та; Ч. XVII).

Петухов, 1895 — *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.

Пиаже, 1950 — *Piaget J.* The Psychology of Intelligence. L., 1950.

Пигарев и Динесман, 1989 — Тютчев в письмах и дневниках членов его семьи и других современников / Вступ. ст. Т. Г. Динесман; Публ. К. В. Пигарева и Т. Г. Динесман // Лит. наследство. 1989. Т. 97: Федор Иванович Тютчев. Кн. 2. С. 171—432.

Пинго, 1886 — *Pingaud L.* Les français en Russie et les russes en France. L'ancien régime. — L'émigration. — Les invasions. P., 1886.

Пирлинг, I—V — *Pierling [P.].* La Russie et ie Saint-Sièrge: Études diplomatiques. P., 1896—1912. T. I—V.

Пирлинг, 1891 — *Pierling [P.].* La Russie et l'Orient: Mariage d'un Tsar au Vatican, Iwan III et Sophie Palèologue. P., 1891. (Bibliothéque slave elzèvirienne; T. 9).

Писание отцов... — Писание отцов церкви // Христианское чтение. 1831. Ч. XLII.

Писания... I—III — Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855—1857. Т. I—III. Репринт: Т. II: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. [М.], 1994.

Письма и бумаги Петра, I—XII — Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб.; М., 1887—1977. Т. I—XII.

Питсакис, 1989 — *Pitsakis C. G.* A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVI siècle): survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines // Da Roma alla Terza Roma: IX Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21—22 aprilie 1989: L'idea di Roma a Mosca (secoli XV—XVI). Relazioni e comumcazioni, I. [Roma, 1989].

Платон, 1870 — Письма Платона [Левшина], митрополита Московского, к преосвященным Амвросию [Подобедову] и Августину [Ви-

ноградскому] / С примеч. С. Смирнова. М., 1870. Отт. из «Православного обозрения» (1870).

ПЛДР XIV–XV вв. — Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV века. М., 1981.

Плигузов и Тихонюк, 1988 — *Плигузов А. И., Тихонюк И. А.* Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественно-научные представления Древней Руси: Счисление лет, символика чисел, «отреченные» книги, астрология, минералогия. М., 1988.

Плигузов, 1985 — *Плигузов А. И.* Противостояние Митрополичьей и Вассиановской кормчих накануне судебных заседаний 1531 года // Исследование по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1985.

Плигузов, 1992 — *Плигузов А. И.* О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // РФА. М., 1992. Вып. V. С. 1043–1061.

Плигузов, 1993 — *Плигузов А. И.* «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. Т. I.

Плугин, 1974 — *Плугин В. А.* Мировоззрение Андрея Рублева: (Некоторые проблемы): Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974.

Подвысоцкий, 1885 — *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Подскальский, 1974 — *Podskalsky G.* Marginalien zur byzantiinschen Reichseschatologie // Byzantinische Zeitschrift. 1974. Bd. LXVII, H. 2.

Подскальский, 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, [1982].

Подскальский, 1989 — *Podskalský G.* Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats // Orientalia Christiana Periodica. 1985. Vol. LV, fasc. 2.

М. Покровский, 1927 — *Pokrowsky M. M.* Etymologica // Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski. Cracovia, 1927. Vol. I.

Н. Покровский, 1972 — *Покровский Н. Н.* Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма // Изв. Сиб. отд. АН СССР. Сер. обществ. наук. 1972. № 6, вып. 2.

Н. Покровский, 1974 — *Покровский Н. Н.* Представления крестьян-старообрядцев Урала и Сибири XVIII века о светских властях // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы, 1971 г. Вильнюс, 1974.

Н. Покровский, 1989 — *Покровский Н. Н.* Томск 1648–1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989.

Н. Покровский, 1992 — *Покровский Н. Н.* Старообрядчество востока страны конца XVII — середины XIX вв. // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Д. Рицци = La cultura spirituale russa / A cura di L. Magarotto e D. Rizzi. Trento, 1992. (Universita di Trento. Dipartimento di storia della Civiltà Europea. Testi e ricerche; N 11).

Поликарпов, 1701 — [*Поликарпов Федор*]. Бꙋкварь славенскими, греческими, римскими писмены, оучитисѧ хотѧщымъ, и любомꙋдріе въ ползꙋ дꙋшеспасителнꙋю обрести тщащымсѧ. М., 1701.

Поликарпов, 1704. [*Поликарпов Федор*]. Леѯікон треѧзычный... М., 1704. Факсим. воспр.: Polikarpov F. Leksikon trejazyčnyj = Dictionarium trilingue. Mockva, 1704 / Nachdruck und Einleitung von H. Keipert. München, 1988.

Полн. собр. пост. и распоряж., I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869—1911. Т. I— X. Том I вышел 2-м изданием в 1879 г.

Полосин, 1926 — *Полосин И.И.*— «Игра в царя»: (Отголоски Смуты в московском быту XVII в.) // Изв. Твер. пед. ин-та. Тверь, 1926. Вып. I.

Полосин, 1963 — *Полосин И.И.* Социально-политическая история России XVI — начала XVII в.: Сб. статей. М., 1963.

Поморские ответы — Поморские ответы. Напечатаны в Мануйловском Никольском монастыре 1884 года.

А. Попов, 1869 — *Попов А.* Изборник (христоматия) славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции: Прил. к обзору хронографов русской редакции. М., 1869.

А. Попов, 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875.

А. Попов, 1880 — *Попов А.* Библиографические материалы. М., 1880. Вып. II—VII. Отт. из ЧОИДР (1880. Кн. 3).

А. Попов, 1911 — *Попов А.П.* Младший Григорович: Новооткрытый памятник по святым местам XVIII века. Кронштадт, 1911.

К. Попов, 1896 — *Попов К.* Чин священного коронования: (Исторический очерк образования чина) // Богословский вестник. 1896. Апрель. С. 59—72; Май. С. 173—196.

Н. Попов, 1913 — *Попов Н.П.* Иосифово Сказание об ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. 1913. Т. XVIII. Кн. 1.

Попов и Рындина, 1979 — *Попов Г.В., Рындина А.В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XV века. М., 1979.

Поптодоров, 1978 — *Поптодоров Р.* «Втори Константинопол», «Трети Рим» // Прослава на Велики Търново. София, 1978.

Порошин, 1881 — *Порошин С.А.* Записки, служащие к истории его императорского высочества... Павла Петровича. 2-е изд., испр. и значит. доп. по рукописям. СПб., 1881.

Портрет Петровского времени — Портрет Петровского времени: Кат. выставки (Гос. Третьяковская галерея; Гос. Русский музей). Л., 1973.

Порфирий, I—VIII — Епископ *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. СПб., 1894—1902. Ч. I—VIII.

Посольская книга... — Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями), 1588—1594 гг. /

Подг. текста М. П. Лукичева и Н. М. Рогожина, пред. Н. М. Рогожина. М., 1988.

Постников и Фоменко, 1982 — *Постников М.М., Фоменко А.Т.* Новые методики статистического анализа нарративно-цифрового материала древней истории // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1982. [Сб.] XV. (УЗ ТГУ; Вып. 576).

Поуп, 1974 — *Pope R. W.F.* Bulgaria: Third Christian Kingdom in the «Razumnik-Ukaz» // Slavia. 1974. Ročn. XLIII, seš. 2.

Поуп, 1975 — *Pope R. W.F.* A Possible Slavic Source for the Doctrine: Moscow the Third Rome // Slavia. 1975. Ročn. XLIV, seš. 3.

Правила..., I—III — Правила святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец с толкованиями / Изд. Моск. о-ва любителей духовного просвещения. М., 1876—1877. Вып. I—III. Вып. II и III объединены общей пагинацией.

Преображенский, 1924 — *Преображенский А.В.* Культовая музыка в России. Л., 1924.

Принцинг, 1983 — *Prinzing Günter.* Die *Antigraphe* des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212—1233 // Rivista di Studi Bizantini e Slavi. 1983. T. III. Bologna, 1984. (Miscellanea Agostino Pertusi).

Приселков, 1918 — *Приселков М.Д.* Некролог Н. Ф. Каптерева // Русский исторический журнал. СПб., 1918. Кн. 5.

Приселков и Фасмер, 1916 — *Приселков М.Д., Фасмер М.Р.* Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века: (Посвящается В. Н. Бенешевичу) // ИОРЯС. 1916. Т. XXI. Кн. 1. С. 48—70.

Продолжатель Феофана, 1992 — Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я. Н. Любарский. СПб., 1992.

Прозоровский, 1896 — *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. Его жизнь и деятельность. М., 1896. Отт. из ЧОИДР (1896. Кн. 2—4).

Прокопий Кесарийский, 1993 — *Прокопий Кесарийский.* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., статья, коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993.

Пропп, 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Прохоров, 1968 — *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. 1968. Т. XXIII. С. 86—108.

Прохоров, 1978 — *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.

Прохоров, 1981 — *Прохоров Г.М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.

Прохоров, 1993 — *Прохоров Г.М.* Преподобный Кирилл Белозерский — деятель православного возрождения // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подг. Г. М. Прохоровым, Е. Г. Водолазкиным и Е. Э. Шевченко. СПб., 1993.

Прохоров и Розов, 1981 – *Прохоров Г.М., Розов Н.Н.* Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.

Псевдо-Кодин, 1966 – *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices / Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux. P., 1966. (Le monde byzantin / Publié sous la direction de Paul Lemerle; I).

ПСЗ, I–XLV – Полное собрание законов Российской империи [Собрание 1-е: с 1649 г. по 12 декабря 1825 г.]. СПб., 1830. Т. I–XLV.

ПСРЛ, I–XLI – Полное собрание русских летописей. СПб., (Пг., Л.); М., 1841–1995. Т. I–XLI.

Пуанкаре, 1914 – *H. Poincaré.* Science et méthode. P., 1914.

Пуанкаре, 1983 – *Пуанкаре А.* О науке / Пер. с фр. М., 1983.

Пугачевщина, I–III – Пугачевщина / Подгот. к печ. С. А. Голубцов. М.; Л., 1926–1931. Т. I–III.

Пушкин, I–XVII – *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. [М.; Л.], 1937–1949. Т. I–XVII.

Пыпин, 1883 – *Пыпин А.Н.* Сводный старообрядческий синодик. 2-е изд. Синодика по четырем рукописям XVIII–XIX в. (Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности; Вып. XLIV).

Пэтч, 1970 – *Patch H.R.* The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. N.Y., 1970.

Рабинович, 1978 – *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978.

Рабинович, 1978а – *Рабинович М.Г.* Свадьба в русском городе в XVI в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978.

Радин, 1936 – *Radin P.* Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams // Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday. Berkeley, 1936.

Райбле, 1908 – *Raible F.* Der Tabernakel einst und jetzt: Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. 1908.

Райнов, 1940 – *Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940.

Райт, 1965 – *Wright J.K.* The Geographical Lore of the Time of Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe. N.Y., [1965].

Раллис и Потлис, I–VI – Ῥάλλη Γ. Α. καὶ Ποτλῆ Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων... Ἀθῆναι, 1852–1859. Т. I–VI.

Распросные речи... – Распросные речи о единогласии (1651 года) // Зап. Отд. рус. и слав. археологии имп. Рус. археол. о-ва. СПб., 1861. Т. II.

Регель, 1891 – Analecta byzantino-russica / Ed. W. Regel. Petropoli, 1891.

Рейтенфельс, 1905 – *Рейтенфельс Яков.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии (Падуя 1680) / Пер. с лат. А. И. Станкевича. М., 1905.

Ржига, 1929 — *Ржига В. Ф.* Из полемики «иосифлян» и «нестяжателей» // Изв. АН СССР. VII сер.: Отд. гуманитар. наук. 1929. № 10.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссией. СПб. (Пг., Л.), 1872—1927. Т. I—XXXIX.

Рихенталь, 1881 — *Sevin H.* [Ulrichs von Richental Chronik...]: Photographische Nachbildung der Aulendorfer Handschrift. S. l. 1881. Фотографическое воспроизведение хроники Рихенталя по Аулендорфскому списку.

Рихенталь, 1882 — Ulrichs von Richental Chronic des Constanzer Conzils 1414 bis 1418 / Hrsg. von Michael Richard Buck. Tubingen, 1882. (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart; Bd. 156). Репринт: Hildesheim, 1962. Издание хроники Рихенталя по Аулендорфскому списку.

Рихенталь, 1913 — Ulrichs von Richental Chronik des Konzils zu Konstanz, 1414—1418 / Hsg. von Otto H. Brandt. Leipzig, [1913]. (Voigtländers Quellenbücher; Bd. 48). Издание хроники Рихенталя по Аулендорфскому списку.

Рихенталь, 1964 — *Richental Ulrich.* Das Konzil zu Konstanz, MCDXIV—MCDXVIII / Faksimileausgabe. Konstanz, [1964]. Факсимильное издание хроники Рихенталя по Констанцскому списку.

Рихенталь, 1964а — *Richental Ulrich.* Das Konzil zu Konstanz, MCDXIV—MCDXIII / Kommentar und Text bearbeitet von Otto Feger. Konstanz, [1964]. Издание хроники Рихенталя по Констанцкому списку.

Робер де Клари, 1924 — *Robert Clari de.* La Conquête de Constantinople / Éd. par Philippe Lauer. P., 1924. (Classiques françaises du Moyen Âge; N 40).

Робер де Клари, 1986 — *Клари Робер де.* Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент. М. А. Заборова. М., 1986.

Рогов, 1973 — Музыкальная эстетика России XI—XVIII веков / Сост., переводы и вступ. ст. А. И. Рогова. М., 1973.

Рогожский сборник — Рукопис. сб. XVII в. РГБ. Рогожское собр. № 631.

Рождественский, 1902 — *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова // ЧОИДР. 1902. Кн. 2.

Рождественский, 1910 — *Рождественский Т. С.* Памятники старообрядческой поэзии // Зап. Моск. археол. ин-та. М., 1910. Т. VI.

Розанов, 1930 — *Розанов С.* «Никоновский» летописный свод и Иоасаф как один из его составителей // Изв. по рус. яз. и словесности. 1930. Т. III, кн. 1.

Розеншток и Виттиг, I—II; прилож. — *Rosenstock E., Wittig J.* Das Alter der Kirche. B., [1927—1928]. Bd. I—II. Anhang: B., [1927].

Румянцев, 1916 — *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»): Ист.-крит. очерк. Сергиев Посад, 1916.

Румянцева, 1986 — *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVIII веке. М., 1986.

Румянцева, 1990 — Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов в городах России 1654—1684 гг. / Сост. В. С. Румянцева. М., 1990.

РФА, I—V — Русский феодальный архив XIV— первой трети XVI века. М., 1986—1992. Вып. I—V. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Рыбаков, 1948 — *Рыбаков Б. А.* Ремесло древней Руси. [М.], 1948.

Рыков и Анисимова, 1995 — *Рыков Ю.Д., Анисимова Т.В.* Рукописи [с текстом Апокалипсиса] древнерусские и старообрядческой традиции // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Кат. выставки. М., 1995. С. 28—37.

Саблуков, 1869 — Из записок Н. А. Саблукова. — «Русский архив», 1869. Год VII, вып. 11—12.

Саблуков, 1911 — *Саблуков Н. А.* Записки о временах императора Павла I и о кончине этого государя. СПб., 1911.

Савва, 1901 — *Савва В.* Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901.

Сакович, 1641 — *[Kassian Sakowicz].* Sobor Kiiowski schismaticki, przez oyca Piotra Mohiłe złożony y odprawowany roku 1640, począwszy od dnia 8 Septembra aż do dnia 18. Z Ruskiego na Polski ięzyk przełożony. W Warszawie roku Panskiego 1641 Septembra dnia 20.

Сартори, 1930 — *Sartori P.* Erzählen als Zauber // Zeitschrift für Volkskunde. B.; Leipzig, 1930. N. F. Bd. II. H. 1—2.

Сб. правил — Сб. правил для переходящих в православную веру. Старообряд. изд. без вых. дан. (водяные знаки 1791 г.).

Сб. РИО, I—CXLVIII — Сб. Русского исторического общества. СПб. (Пг.), 1867—1916. Т. I—CXLVIII.

Сбрицоло, 1995 — Itala Pia Sbriziolo. Tipologia, struttura e stile dei *poslanija* della Rus' (XIV—XVI secolo). Roma, 1995. (Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche; 36).

Свод законов, 1892 — Свод законов Российской империи. Изд. 1892 г. СПб., 1892. Т. I, ч. 1: Основные государственные законы.

Святский, 1927 — *Святский Д. О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века // Мироведение. 1927. Т. XVI, № 2.

СГГД, I—V — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1813—1894. Ч. I—V.

Седельников, 1925 — *Седельников А.* Эпическая традиция о Мануиле Комнине // Slavia. 1925. Ročn. III, seš. 4.

Седельников, 1927 — *Sedel'nikov.* Vasilij Kalika: L'histoire et la légende // Revue des études slaves. 1927. T. VII, fasc. 3—4. P. 224—240.

Седельников, 1932 — *Седельников А.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Тр. Комиссии по древнерус. лит. [АН СССР]. Л., 1932. Т. I.

Седельников, 1937–1938 — *Sedel'nikov A.D.* Мотив о рае в русском средневековом прении // Byzantinoslavica. 1937–1938. Ročn. VII. S. 164–173.

Селищев, 1920 — *Селищев А.М.* Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920.

Семевский, 1885 — *Семевский М.И.* Слово и дело 1700–1725. 3-е изд. СПб., 1885.

Семевский, 1989 — *Семевский М.И.* Царица Прасковья: 1664–1723: Очерк из русской истории XVIII века. М., 1989.

Семенов, 1893 — *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. (Сб. ОРЯС; Т. LIV, № 4).

Семенов, 1986 — *Семенов Л.С.* Хронология путешествия Афанасия Никитина // Хожение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. Я.С. Лурье и Л.С. Семенова. Л., 1986.

Серафимов, 1864 — *Серафимов А.* О принятии неправославных христиан в православную церковь // Тр. Киевской духовной академии. 1864. Т. 2. С. 281–366, 481–516.

Сергий, 1850, I–II — [Иеросхимонах *Сергий (Симеон Веснин)].* Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. 2-е изд. СПб., 1850. Ч. I–II.

Сергий, 1895 — [Иеросхимонах *Сергий (Симеон Веснин)].* Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. С портретом автора, с приложением его биографии, келейных записок и вида келлии, в которой он жил. 8-е изд. М., 1895. Ч. I–III. Репринт: [М., 1995]. Продолжающаяся пагинация во всех трех частях.

Серебрянский, 1908 — *Серебрянский Н.И.* Очерки по истории псковского монашества. М., 1908.

Серединский, 1871 — *Серединский Т.* Особенности в священнослужебных обрядах и обычаях греческой и русской церкви // Христианское чтение. 1871. № 10. С. 530–580.

Середонин, 1884 — Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус) / Пер. с англ. М. Середонина. М., 1884. Отт. из ЧОИДР (1884. Кн. 4. Отд. III).

Сестренцевич, I–III — Journal et correspondance de Stanislas Siestrzeńcewicz-Bohusz, premier archevêque-metropolitain de toutes les églises catholiques en Russie / Publié sous la direction de M. Godlewski et W. Kriksine. Pt. I–III // Старина и новизна. СПб., 1913. Кн. 16 (Pt. 1); 1914. Кн. 18 (Pt. 2); 1915. Кн. 19 (Pt. 3).

Симон Азарьин и Иван Наседка, 1855 — *Азарьин Симон, Наседка Иван.* Канон преподобному отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевы Лавры, Радонежскому чудотворцу, с присовокуплением жития его. М., 1855.

Симеон Полоцкий, 1667 — *[Симеон Полоцкий].* Жезл Правления... М., 1667.

Синицына, 1989 — *Синицына Н.В.* О происхождении понятия «шапка Мономаха»: (К вопросу о концепциях римско-византийского преемст-

ва в русской общественно-политической мысли XV–XVI вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования: 1987 год. М., 1989.

Синицына, 1993 — *Sinicyna N. V.* Criteri per la scelta dei testi e principii di edizione // Идея Рима... С. XXI–XXVIII.

Синицына, 1998 — *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

Сиромаха, 1979 — *Сиромаха В. Г.* Языковые представления книжников Московской Руси второй половины XVII в. и «Грамматика» М. Смотрицкого // Вест. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. 1979. № 1.

Скворцов, 1871 — [*Скворцов И. М.*]. Записки по церковному законоведению. 4-е изд. Киев, 1871.

Скилица, 1973 — Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Rec. I. Thurn. B.; N. Y., 1973.

Скрипиль, 1953 — *Скрипиль М. О.* Сказание о Вавилоне граде // ТОДРЛ. 1953. Т. IX.

Скрынников, 1975 — *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М., 1975.

Скрынников, 1987 — *Скрынников Р. Г.* Самозванцы в России в начале XVII века: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987.

Сл. Ак. Рос., I–VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. СПб., 1806–1822. Ч. I–VI. Репринт с присовокуплением VII доп. тома: Odense, 1971.

Сл. др.-рус. яз., I–IV — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. М., 1988–1991. Т. I–IV. (Изд. продолжается.)

Сл. польск. яз. XVI в., I–XIX — Słownik polszczyzny XVI wieku. Wrocław, 1966–1990. Т. I–XIX.

Сл. РЯ XI–XVII вв., I–XVIII — Словарь русского языка XI–XVIII вв. М., 1975–1992. Вып. I–XVIII. (Изд. продолжается).

Сл. ст.-сл. яз., I–IV — Slovnik jazyka staroslověnského = Lexicon linguae paleoslovenicae. Pr., 1958–1997. Т. I–IV.

Сл. ст.-сл. яз., 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

Служебник, 1958 — Служебник. М., 1958.

Сменцовский, 1899 — *Сменцовский М.* Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.

А. Смирнов, 1874 — *Смирнов А.* Святейший патриарх Филарет Никитич, московский и всея России. М., 1874. Отт. из ЧОЛДП (1873. Январь, март, июнь, октябрь); 1874. Февраль–май.

М. Смирнов, 1922 — *Смирнов М. И.* Этнографическ[ие] материалы по Переславль-Залесскому уезду Владимирской губернии: Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922. (Агрономическая служба Северных ж. д. Отчеты по обследованию придорожных районов Северных ж. д. / Под общ. ред. проф.

А. А. Ярилова; Вып. 14: Этногр. экспедиция Агрон. службы Северных ж. д. под рук. проф. Н. А. Янчука).

М. Смирнов, 1927 — *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Тр. Переславль-Залес. ист.-худож. и краевед. музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. I: Старый быт и хозяйство Переславской деревни.

П. Смирнов, 1895 — *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1895.

П. Смирнов, 1898 — *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.

П. Смирнов, 1909 — *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.

П. Смирнов, 1909а — *Смирнов П. С.* Взгляд раскола на переживаемое время в первой четверти XVIII века // Христианское чтение. 1909. №5. С. 682—724.

П. Смирнов, 1909б — *Смирнов П. С.* Переписка раскольничьих деятелей начала XVIII века // Христианское чтение. 1909. №1—3.

С. Смирнов, 1855 — *Смирнов С.* История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855.

С. Смирнов, 1913 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Отт. из ЧОИДР (1912—1914). Репринт: М., 1995.

Смоленский, 1901 — *Смоленский Ст.* О древнерусских певческих нотациях: Ист.-палеогр. очерк. СПб., 1901. (Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности и искусства; Вып. CXLV).

Смоленский, 1910 — *Смоленский С. В.* Мусикийская грамматика Николая Дилецкого. СПб., 1910. (Изд. Общества любителей древней письменности; Вып. CXXVIII).

Снегирев, I—II — *Снегирев И. М.* Жизнь московского митрополита Платона. 2-е изд., пересмотр. и значит. доп. М., 1856. Ч. I—II.

Снегирев, 1842—1845 — *Снегирев И.* Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842—1845.

Снегирев, 1861 — *Снегирев И.* Лобное место в Москве // ЧОИДР. 1861. Кн. 1. Отд. I.

Снегирев, 1904—1905, I—II — Дневник Ивана Михайловича Снегирева / С предисл. А. А. Титова. М., 1904—1905. Т. I—II.

Соболевский, 1903 — *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков: Библиогр. материалы. СПб., 1903. (Сб. ОРЯС; Т. LXXIV, №1). Репринты: Köln; Wien, 1989. (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven; Bd. 34); Leipzig, 1989.

Соболевский, 1909 — *Соболевский А. И.* Двуперстие, сугубое аллилуия и хождение посолонь с исторической точки зрения // Тр. 3-го

обл. ист.-археол. съезда, бывшего в г. Владимире 20—26 июня 1906 г. Владимир, 1909. (С. 1—6 отд. паг.).

Соколов, 1910 — *Соколов М.И.* Славянская книга Еноха праведного: Тексты, латинский перевод и исследование / Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский. М., 1910. (Матвей Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе; Вып. III, № 7). Отт. из ЧОИДР (1910. Кн. 4).

Соколов и Корольков, 1896 — *[Соколов М., Корольков И.].* Вознесохъ избраннаго от людей моих; елеемъ святымъ помазахъ его (Псал. 88, 20 и 21). Киев, 1896.

Сокольский, 1902 — *Сокольский В.* Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI в. Киев, 1902.

Соллогуб, 1931 — *Соллогуб В.А.* Воспоминания. М.; Л., 1931.

Соловьев, I—XV — *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1959—1966. Кн. I—XV.

Соловьев, 1959 — *Soloviev A.* Weiss-, Schwarz- und Rotreussen: Versuch einer historisch-politischen Analyse // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1959. Jg. VII. S. 1—33.

Сорокин, 1965 — *Сорокин Ю.С.* Развитие словарного состава русского литературного языка: 30—90-е годы XIX века. М.; Л., 1965.

Соснин, 1849 — *Соснин Д.* О нетлении святых мощей в церкви христианской. М., 1849.

Сперанский, 1921 — *Сперанский М.Н.* История древней русской литературы: Московский период. 3-е изд. М., 1921.

Спетсиерис, 1988 — *Spetsieris Joachim.* The Life of St. Nectarios // Cavarnos Constantine. St. Nectarios of Aegina. 2d ed. Belmont, [1988]. (Modern Orthodox Saints; 7).

Спицын, 1906 — *Спицын А.А.* К вопросу о Мономаховой шапке // Зап. отд. рус. и слав. археологии Рус. археол. о-ва. 1906. Т. VIII, вып. 1.

Срезневский, I—III; дополн. том — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1903. Т. I—III. Дополнения. СПб., 1912. Репринт: М., 1958.

Срезневский, 1897 — Память и похвала князю Владимиру и его житие по сп. 1494 г. / Издал В.И. Срезневский. СПб., 1897. (Зап. имп. Академии наук. VIII сер., по Ист.-филол. отд.; Т. I, № 6).

СРНГ, I—XXVIII — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—1994. Т. I—XXVIII. (Изд. продолжается).

Станнер, 1979 — *Stanner W.E.H.* White Man Got No Dreaming: Essays 1938—1973. Canberra; L.; Norwalk, 1979.

Старинные свадебные обряды — Старинные свадебные обряды // Прибавление к Московским губернским ведомостям. 1843. № 35. С. 439—446; № 36. С. 455—460; № 37. С. 467—472; № 38. С. 490—495.

Стоглав, 1890 — Царьския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). М., 1890.

Стоглав, 1911 — Стоглав. 3-е изд. Казань, 1911.

Страленберг, 1730 — *Strahlenberg Philipp Johann von.* Das Nord-und Ostliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches Das gantze Rußische Reich mit Siberien und der grossen Tatarey in sich begreiffet, in einer Historisch-Geographischen Beschreibung der alten und neuren Zeiten... Stockholm, 1730.

Стрейс, 1935 — *Стрейс Я. Я.* Три путешествия / Пер. [с гол.] Э. Бородиной; Ред. А. Морозова. М., 1935. (Иностранные путешественники о России).

Стремоухов, 1970 — *Strémoukhoff D.* Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine // The Structure of Russian History: Interpretive Essays / Ed. by M. Cherniavsky. N. Y., [1970].

Строев, 1844 — *[Строев Павел].* Выходы государей царей и великих князей, Михаила Феодоровича, Алексия Михайловича, Феодора Алексиевича, всея Русии самодержцев (с 1632 по 1682 год). М., 1844.

Строев, 1877 — *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския церкви. СПб., 1877.

Субботин, I—IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд. братства св. Петра митрополита под ред. Н. Субботина. М., 1875—1890. Т. I—IX.

Субботин, 1862 — *Субботин Н.* Дело патриарха Никона: Историческое исследование по поводу XI т. «Истории России» проф. Соловьева. С приложением актов и бумаг, относящихся к этому делу. М., 1862.

Сумароков, I—X — *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе. 2-е изд. М., 1787. Ч. I—X.

Сухомлинов, 1908 — *Сухомлинов М. И.* Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908. (Сб. ОРЯС; Т. LXXXV, № 1).

Сырку, 1913 — *Сырку П.* Из быта бессарабских румын, I. Народный календарь румынского населения в Бессарабии // Живая старина. 1913. Вып. 1—2. (Год XXII). С. 147—180.

Татарский, 1886 — *Татарский И.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.

Татищев, I—VI — *Татищев В. Н.* История российская с самых древнейших времен. М.; СПб., 1768—1848. Кн. I—V.

Татищев, 1979 — *Татищев В. Н.* Избранные произведения / Под ред. С. Н. Валка. Л., 1979.

Тафт, 1978 — *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of Liturgy of St. John Chrysostom. 2d ed. Roma, 1978. (Orientalia Christiana Analecta; 200).

Тафт, 1979—1980 — *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060* // Orientalia Christiana Periodica. 1979. Vol. XLV, fasc. 2. P. 279—307; 1980. Vol. XLVI, fasc. 1. P. 89—124.

Тафт, 1996 — *Taft R.F.* Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // Dumbarton Oaks Papers. 1996. Vol. L.

Тафт, в печати — *Taft R.F.* The Emperor's Communion: (Excursus to Ch. X) // Taft R.F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V: The Communion and Final Rites. Готовится к печати (в серии «Orientalia Christiana Analecta»).

Терещенко, I—VII — *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. I—VII.

Терновский, I—II — *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. Киев, 1875—1876. Вып. I—II.

А. Титов, 1885—1886 — Дневные записи Правительственного Дозора о Московских раскольниках. Сообщено А. А. Титовым // ЧОИДР. 1885. Кн. 2. С. 1—40; Кн. 3. С. 41—80; Кн. 4. С. 81—120; 1886. Кн. 1. С. 121—190.

А. Титов, 1906 — [*Титов А.А.*]. История Димитрия, царя Московского, и Марины Мнишек, дочери Сендомирского воеводы, царицы Московской [Дневник Мартына Стадницкого] // Русский архив. 1906. Кн. 2, № 5. С. 129—174; № 6. С. 177—222.

Ф. Титов, 1916—1918 — *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры: Ист. очерк (1606—1616—1916 гг.). Киев, 1916. Т. I (1606—1616—1721 гг.). Приложения к 1-му тому. Киев, 1918.

Тихомиров, 1928 — *Тихомиров М.* К вопросу о выписи о втором браке царя Василия III // Статьи по слав. филологии и рус. словесности: Сб. статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. (Сб. ОРЯС; Т. CI, № 3). С. 91—94.

Тихонравов, I—II — *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. I—II. Репринт: The Hague; P., 1971.

Тихонюк, 1986 — *Тихонюк И.А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследование по источниковедению истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986.

Тихонюк, 1992 — *Тихонюк И.А.* Загадка архимандрита Евфимия: К истории конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма: Чтения памяти В. Б. Кобрина. Тез. докл. и сообщ. М., 1992.

М. Толстой, 1887 — Книга глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори, всякаго чина святых. Дополнил биографическими сведениями М. В. Толстой // ЧОИДР. 1887. Кн. 4.

Тома, 1985 — *Thoma G.* Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa. Kallemünz über Regensburg, 1985. (Münchener historische Studien. Abteilung Mittelalterliche Geschichte; Bd. 3).

Томашевский, 1927 — *Томашевский Б.* Теория литературы. Поэтика. 2-е испр. изд. М.; Л., 1927.

Топоров, 1965 — *Топоров В.Н.* К семиотике предсказаний у Светония // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1965. [Сб.] II. (УЗ ТГУ; Вып. 181).

Топоров, 1973 — *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1973. [Сб.] VI. (УЗ ТГУ; Вып. 308).

Топоров, 1973а — *Топоров В.Н.* О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.

Топоров, 1980 — *Топоров В.Н.* История и мифы // Мифы народов мира. М., 1982. Т. I.

Топоров, 1982 — *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II.

Топоров, 1987 — *Топоров В.Н.* К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Топоров, 1994 — *Топоров В.Н.* Вместо воспоминания // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 330–351.

Трайтингер, 1956 — *Treitinger O.* Die oströmische Kaiser-und Reihsidee nach ihrer Gestaltung im hofischen Zeremoniell vom oströmischen Staats-und Reichsgedanken. 2. unveränd. Aufl. Darmstadt, 1956.

Требник, 1639 — Требник иноческий. М., 1639.

Требник Петра Могилы, 1646 — Евхологион албо Молитвослов или Требникъ. Киев, 1646. Цит. по изд.: Евхологіон або требник митрополита Петра Могили (Київ, 1646) / Фотопередрук Олекси Горбача. Рим, 1988. (Український католицький университет ім. св. Климента папи. Праці богословьского факультету; Т. LXVI).

Тредиаковский, 1737 — *Тредиаковский В.К.* Примечания // [Л. Ф.] де Марсильли. Военное состояние Оттоманския империи с ея приращением и упадком / Пер. с фр. В. К. Тредиаковского. СПб., 1737. Ч. I–II.

Триодь постная, I–II — Триодь постная. М., 1974. Ч. I–II.

Трояков, 1969 — *Трояков П.А.* Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2.

Трубецкой, 1963 — *Трубецкой Н. С.* Хождение за три моря Афанасия Никитина как литературный памятник // Three Philological Studies. Ann Arbor, 1963. (Michigan Slavic Materials; Vol. 3).

Туманский, I–X — Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя императора Петра Великого, изданное трудом и иждивением Феодора Туманского. СПб., 1787–1788. Ч. I–X.

Тургенев, I–III — Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым = Historica Russiae monumenta, ex antiquis exterarum gentium archivis et bibliothecis deprompta, ab A. J. Turgenevio. СПб., 1841–1848. Т. I–III.

Турилов, 1988 — *Турилов А.А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси: Счисление лет, символика чисел, «отреченные» книги, астрология, минералогия. М., 1988.

Турилов, 1995 — *Турилов А.А.* Комментарии // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1995. Кн. III.

Турилов и Чернецов, 1985 — *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. XL.

Тыпкова-Заимова, 1983 — *Тъпкова-Заимова В.* Българо-византийските отношения и концепциите за «Втория» и «Третия» Рим // Изследвания в чест на акад. Николай Тодоров. София, 1983. (Studia Balcanica; 13).

Тыпкова-Заимова, 1983а — *Tăpkova-Zaimova V.* Les idées de Rome et de la seconde Rome chez les bulgares // Roma, Constantinopol, Mosca / Ed. P. Catalano e P. Siniscalco. Napoli, 1983. (Da Roma alla Terza Roma: Documenti e Studi. Studi, I: Seminario 21 aprile 1981).

Тыпкова-Заимова, 1985 — *Тъпкова-Заимова В.* Търново между Ерусалим, Рим и Цариград: Идеята за престолен град // Търновска книжовна школа: Четвърти международен симпозиум, Велико Търново, 16—18 октомври 1985. София, 1985. Т. IV.

Уитроу, 1964 — *Уитроу Дж.* Естественная философия времени / Пер. с англ. М., 1964.

Ульяновский, 1991 — *Ульяновский В.И.* Патриарх Игнатий в Греции, России и Речи Посполитой // Славяне и их соседи: Католицизм и православие в Средние века: Сб. тез. М., 1991.

Ульяновский, 1993 — *Ульяновский В.И.* Православная церковь и Лжедмитрий I / Архив рус. истории. М., 1993. Вып. 3.

Ульяновский, 1996 — *Ульяновский В.* Московьский патріарх Ігнатій — у лоні уніатської церкви // Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni. Series II, sectio II. 1996. Vol. XV (XXI), fasc. 1—4.

Уманец, I—II — *Уманец Л.* Поездка на Синай с приобщением отрывков о Египте и Святой Земле. СПб., 1850. Ч. I—II.

Уоллес, 1947 — *Wallace W.J.* The Dream in Mohave Life // The Journal of American Folklore. 1947. Vol. 60, N 237.

Уоттс, 1992 — *Watts P.M.* Terrestrial Paradise // The Christopher Columbus Encyclopedia / Ed. by Silvia A. Bedin. S. l., 1992. Vol. II.

Усп. сб.— Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Б. Успенский, I—III — *Успенский Б.А.* Избранные труды: В 3 т. 2-е изд., испр. и перераб. М., 1996—1997. Т. I—III.

Б. Успенский, 1969 — *Успенский Б.А.* Из истории русских канонических имен (история ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.

Б. Успенский, 1971 — *Успенский Б.А.* Книжное произношение в России: (Опыт исторического исследования): Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1971. Машинопись.

Б. Успенский, 1971/1996 — *Успенский Б.А.* Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1971. [Сб.] V. (УЗ ТГУ; Вып. 284). Цит. по изд.: Успенский, II (1996). С. 187—202.

Б. Успенский, 1976/1996 — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: (Истоки, становление, традиции). М., 1976. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 71—82.

Б. Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Б. Успенский, 1982/1996 — *Успенский Б. А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 142—183.

Б. Успенский, 1985 — *Успенский Б. А.* Из истории русского литературного языка XVIII—начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. [М.], 1985.

Б. Успенский, 1985/1996 — *Успенский Б. А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 460—476.

Б. Успенский, 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987. (Sagners slavistische Sammlung; Bd. XII).

Б. Успенский, 1988/1996 — *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI—XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. Цит. по изд.: Б. Успенский, II (1996). С. 5—28.

Б. Успенский, 1988/1997 — *Успенский Б. А.* Русское книжное произношение XI—XII вв. и его связь с южнославянской традицией: (Чтение еров) // Актуальные проблемы славянского языкознания. М., 1988. Цит. по изд.: Б. Успенский, III (1997). С. 143—208.

Б. Успенский, 1989 — *Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Византия и Русь: (Памяти Веры Дмитриевны Лихачевой. 1937—1981). М. 1989. Цит. по изд.: Б. Успенский, II (1996). С. 29—58.

Б. Успенский, 1988—89/1996 — *Успенский Б. А.* История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1988—1989. [Сб.] XXII, XXIII. (УЗ ТГУ; Вып. 831, 855). Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 9—70.

Б. Успенский, 1992/1996 — *Успенский Б. А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // Сб. статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. Цит. по изд.: Б. Успенский, I (1996). С. 477—519.

Б. Успенский, 1994 — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.) М., 1994.

Б. Успенский, 1995 — *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995.

Б. Успенский, 1996 — *Успенский Б. А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество: Сб. статей к 90-летию Д. С. Лихачева. М., 1996.

Б. Успенский, 1996а — *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие, проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XIV в.) // Русистика, славистика, индоевропеистика: Сб. к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996.

Б. Успенский, 1996б — *Успенский Б. А.* Дуалистический характер рус. средневековой культуры (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина) // В изд.: Успенский, I (1996). С. 381—432.

Б. Успенский, 1996в — *Успенский Б. А.* Литургический статус царя в русской церкви: приобщение св. Тайнам: (Историко-литургический этюд) // Учен. зап. Российского православного ун-та ап. Иоанна Богослова. М., 1996. Вып. II.

Б. Успенский, 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Б. Успенский, 2000 — *Успенский Б.* Эпизод из дела патриарха Никона: (Страничка из истории греческо-русских церковных связей) // Мыслѧщю свободьно именьмь и нравомъ. Zu Ehren von Dietrich Freydank. Hrsg. von Swetlana Mengel unter Mitarbeit von Thomas Daider. [Münster; Hamburg; L., 2000]. (Slavia Varia Halensia; Bd. 6).

Л. Успенский, 1989 — *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Paris, 1989.

П. Успенский, 1865 — *Успенский П.* Деяния константинопольского собора 1593 года, которым утверждено патриаршество в России (переведено с греческого архимандритом Порфирием Успенским в 1850 году) // Тр. Киев. дух. акад. 1865. Т. III, октябрь.

Устрялов, I—II — *Устрялов Н.* Сказания современников о Димитрии Самозванце. 3-е изд, испр. СПб., 1859. Ч. I—II. Цитируемая по этому изданию «Летопись Московская» Мартина Бера, была, по-видимому, написана Конрадом Буссовым при участии Бера (ср.: Буссов, 1961).

Ушаков, I—IV — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1934—1940. Т. I—IV.

Ушаков, 1896 — *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 29—30, № 3—4.

Фасмер, I—IV — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964—1973. Т. I—IV.

Федеровский, I—VIII — *Federowski M.* Lud biatoruski na Rusi Litewskej: Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków; Warszawa. 1897—1981. T. I—VIII.

Феофан Прокопович, I—IV — Феофана Прокоповича, архиепископа Великаго Новаграда и Великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вице, президента, а потом первенствующаго Члена Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. СПб., 1760—1774. Ч. I—IV.

Феофан Прокопович, 1721 — *Прокопович Феофан.* Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицались им-

ператоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожного закона... СПб., 1721.

Фестюжьер, 1961 — Les moines d'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople (Callinicus, Vie d'Hypatios; Anonyme, Vie de Daniel le Stylite) / Traduites par A.-J. Festugière. P., 1961.

Филарет, I—V, доп.— Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по ученым и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. М., 1885—1888. Т. I—V. Том дополнительный: М., 1887.

Филарет, 1875 — *Иеромонах Филарет.* Опыт сличения церковных чинопоследований по изложению церковно-богослужебных книг московской печати, изданных первыми пятью российскими патриархами, с указанием представляемых сими книгами важнейших различий и несогласий в изложении церковных чинов. М., 1875.

Филип, 1971 — *Lotte B. P.* The Ghent Altarpiece and the Art of Jan van Eyck. Princeton, 1971.

Филипович, 1950 — *Филиповић М.* Мађиjско разбиjање судова // Научни зборник Матице Српске. Нови Сад, 1950. Т. I.

Филон, I—XII — *Philo* [*of Alexandria*]. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.); L., 1929—1962. Vol. I—XII.

Фишель, 1964 — *Fischel L.* Die Bilderfolge der Richtental Chronik, besonders der Konstanzer Handschrift // Рихенталь, 1964a. S. 37—55.

Фишер, 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. (Wydawnictwo Biblioteki zakladu nar. im. Ossolińskich; T. III).

Флаер, 1992 — *Flier M. S.* The Iconography of Royal Procession: Ivan the Terrible and the Muscovite Palm Sunday Ritual // European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times / Ed. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy. Stuttgart, 1992.

Флетчер, 1905 — *Флетчер Дж.* О государстве русском. 2-е изд. СПб., 1905.

Флетчер, 1966 — *Fletcher G.* Of the Rus Commonwealth / Ed. by Al. J. Schmidt. Ithaca, 1966.

Флоренский, 1922 — *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922.

Флоренский, 1972 — *Флоренский П.* Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX.

А. Флоровский, 1949 — *Флоровский А.* Чудовский инок Евфимий. Один из поборников «греческого» учения в Москве в конце XVII века // Slavia. 1949. Ročn. XIX, seš. 1—2.

А. Флоровский, 1972 — *Флоровский А. В.* Страница истории русско-австрийских дипломатических отношений XVIII в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сб. статей, посвященный Л. В. Черепнину. М., 1972.

Г. Флоровский, 1933 — *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V—VIII [вв.]: Из чтений в православном Богословском институте в Париже. Париж, 1933.

Г. Флоровский, 1981 — *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Р., 1981.

Флоря, 1981 — Сказания о начале слав. письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М., 1981. (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы).

Флоря, 1992 — *Флоря Б.Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян: (Эпоха средневековья). М., 1992.

Фольц, 1964 — *Folz R.* Le couronnement imperial de Charlemagne 25 decembre 800. [P., 1964].

Фольц, 1985 — *Folz R.* Le sacre impérial et son evolution (X^{e}—XIII^{e} siècle) // Le sacre de Rois: Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux, Reims, 1975. P., [1985]. P. 89—100.

Фонкич, 1987 — *Фонкич Б.Л.* Греческие грамоты советских хранилищ (4. Акт константинопольского собора 1593 г. об основании Московского патриархата) // Cyrillomethodianum. XI. Thessaloniki, 1987.

Фонкич, 1989—1990 — *Фонкич Б.Л.* Греческие грамоты советских хранилищ (3. Грамота иерусалимского патриарха Феофана об утверждении московским патриархом Филарета Никитича) // Cyrillomethodianum. XIII—XIV. Thessaloniki, 1989—1990.

Францев, 1911 — Историческое и правдивое повествование о том, как московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского Престола / Чеш. текст 1606 г. с предисл. и пер. П.А. Францева // Старина и новизна. СПб., 1911. Кн. 15. С. I—XII, 1—35.

Фрейденберг, 1973 — *Фрейденберг О.М.* Происхождение пародии // Тр. по знак. системам. Тарту, 1973. Вып. VI. (УЗ ТГУ; Вып. 308).

Харлампович, 1914 — *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. I.

Харузин, 1897 — *Харузин Я.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII, № 1.

Харузина, 1929 — *Харузина В.Н.* Время и обстановка рассказывания произведений народной словесности // Учен. зап. Ин-та истории Рос. ассоц. науч.-исслед. ин-тов обществ. наук. 1929. Т. III.

Хомяков, 1997 — *Хомяков Д.А.* Православие как начало просветительно-бытовое, личное и общественное // Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Минск, 1997. С. 7—94.

Храповицкий, 1901 — *Храповицкий А.В.* Дневник с 18 января 1782 по 17 сентября 1793 года. 2-е изд. М., 1901.

Хрущов, 1868 — *Хрущов И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.

Хрущов, 1869 — *Хрущов И.П.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояти // Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. II. С. 49—76.

Хэнди, 1936 — *Handy E. S. Craighill.* Dreaming in Relation to Spirit Kindred and Sickness in Hawaii // Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday. Berkeley, 1936.

Цветаев, 1890 — *Цветаев Д. В.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований: Ист. исследование. М., 1890. Отт. из ЧОИДР (1889. Кн. 4; 1890. Кн. 1).

Церемониал коронации 1742 г.— Чин действия, коим образом быть имеет Всевысочайшее Ея Императорскаго Величества [Елизаветы Петровны] Коронование, по церковному чиноположению, Апреля 25го дня, 1742го года. [М., 1742]. В конце издания обозначена точная дата публикации — 12 апреля 1742 г. Ср.: Описание коронации 1742 г.

Церемониал коронации 1762 г.— Чин действия, каким образом быть имеет Всевысочайшее Ея Императорскаго Величества [Екатерины II] Коронование, по церковному чиноположению, Септемвриа 22го дня 1762го года. [М., 1762]. Ср.: Описание коронации 1762 г.

Церемониал коронации 1797 г.— Чин действия, каким образом быть имеет Всевысочайшее Его Императорскаго Величества [Павла I] Коронование, по церковному чиноположению. [М., 1797]. Ср.: Описание коронации 1797 г.

Церемониал коронации 1801 г.— Чин действия, каким образом совершиться имеет Высочайшее его императорского величества [Александра I] коронование по церковному чиноположению [М., 1801]. На экземпляре, хранящемся в Музее книги Российской государственной библиотеки, имеется запись митрополита Платона (Левшина): «По сему действию совершено коронование и миропомазание преосвященнейшим Платоном, митрополитом Московским и Троицкой лавры архимандритом, в Москве, в Успенском соборе, 1801 Года, Сентября 15 дня. Хранить сие в архиве на будущия времена и внести в опись. Платон М[итрополит] и А[рхимандрит]».

Церемониал коронации 1896 г.— Чин действия, каким образом совершиться имеет священнейшее коронование его императорского величества государя императора Николая Александровича, самодержца всероссийскаго, по церковному чиноположению. [СПб., 1896]. Ср.: Кривенко, 1899; Альбом коронации 1896 г.

Церетели, 1898 — *Церетели Е.* Елена Иоанновна, великая княгиня литовская, русская, королева польская: Биографический очерк в связи с историей того времени. СПб., 1898.

Чампи, 1827 — *Ciampi S.* Esame critico con documenti inediti della storia di Demetrio di Iwan Wasiliewitch. Firenze, 1827.

Черепнин, I—II — *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV—XV веков. М., 1948—1951. Ч. I—II.

Чернявский, 1955 — *Cherniavsky M.* The Reception of the Council of Florence in Moscow // Church History. 1955. Vol. XXIV.

Чернявский, 1970 — *Cherniavsky M.* Khan or Basileus. An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory // The Structure of Russian History: Interpretive Essays / Ed. by M. Cherniavsky. N. Y., [1970].

Черторицкая, 1979 — *Черторицкая Т.В.* О составе минейных Торжественников XV—XVI вв. // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 13—27.

Чечулин, 1897 — *Чечулин Н.* Иоанн III Васильевич // Русский биографический словарь. СПб., 1897. Т.: Ибак — Ключарев.

Чистов, 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

Чистякова, 1973 — *Чистякова Е.В.* Томское восстание 1648 г. // Русское население Поморья и Сибири: (Период феодализма): Сб. памяти члена-корреспондента АН СССР Виктора Ивановича Шункова. М., 1973. С. 72—93.

Чичеров, 1957 — *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков: (Очерки по истории народных верований). М., 1957. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая сер.; Т. XL).

Шахматов, 1930 — *Шахматов М.В.* Государственно-национальные идеи «чиновных книг» венчания на царство московских государей // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1930. Вып. 1.

Шевченко, 1955 — *Ševčenko Ih.* Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History. 1955. Vol. XXIV. Репринт: *Ševčenko Ih.* Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. L., 1982. (Variorum Studies Series, CS155). (Ch. IX.)

Шевченко, 1999 — *Ševčenko Ih.* A New Greek Source concerning the Nikon Affair: Sixty-One Answers by Paisios Ligarides to Tsar Aleksej Mixajlovič // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ: К 70-летию академика Г.Г. Литаврина. М., 1999. С. 237—263.

Шевырев, I—IV — *Шевырев С.* История русской словесности: Лекции. СПб. 1887. Ч. I—IV. Ч. I—II обозначены как 3-е изд., III—IV — как 2-е изд.

Шедер, 1929 — *Schaeder H.* Moskau das Dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt. Hamburg, 1929. (Osteuropäische Studien herausgegeben vom Osteuropäischen Seminar der Hamburgischen Umversität; Bd. I).

Шейн, I—III — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887—1902. Т. I, ч. 1. 1887; ч. 2. 1890; Т. II. 1893; Т. III. 1902.

Шейн, 1898—1900 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898—1900. Т. I, вып. 1—2. Продолжающаяся пагинация и нумерация в обоих выпусках.

Шеню, 1976 — *Chenu M.-D.* La théologie au douzième siècle. 3-ème éd. P., 1976. (Études de philosophie médiévale; XLV).

Шереметева, 1928 — *Шереметева М.Е.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. Калуга, 1928.

Шестаков, 1912—1913 — *Шестаков С.* Византийский посол на Руси Михаил Комнин // Сб. статей в честь Дмитрия Александровича

Корсакова по поводу сорокалетия его ученой и пятидесятилетия учено-литературной деятельности. Казань, 1912–1913.

Шестоднев, 1660 – Шестодневъ. М., 1660.

Шестоднев, 1663 – Шестодневъ. М., 1663.

Шефтель, 1965 – *Szeftel M.* Joseph Volotsky's Political Ideas // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N. F. 1965. Bd. XIII.

Шефтель, 1979 – *Szeftel M.* The title of the Muscovite Monarch up to the End of the Seventeenth Century // Canadian-American Slavic Studies. 1979. Vol. XIII, № 1–2.

Шильдер, I–II – *Шильдер Н. К.* Император Николай Первый: Его жизнь и царствование. СПб., 1903. Т. I–II.

Шильдер, I–IV – *Шильдер Н. К.* Император Александр Первый: Его жизнь и царствование. 2-е изд. СПб., 1904–1905. Т. I–IV.

Шильдер, 1901 – *Шильдер Н. К.* Император Павел Первый: Историко-биографический очерк. СПб., 1901. Ср. переизд. (очень неточное): [М.], 1996.

Шлихтинг, 1934 – Новое известие о России времени Ивана Грозного. «Сказание Альберта Шлихтинга» / Пер., ред. и примеч. А. И. Малеина. Л., 1934.

Шляпкин, 1891 – *Шляпкин И. А.* Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. (Зап. ист.-филол. фак. имп. С.-Петерб. ун-та; Ч. XXIV).

Шмидт, 1996 – *Шмидт С. О.* К истории слова «интеллигенция» // Россия – Запад – Восток. Встречные течения: К столетию со дня рождения М. П. Алексеева. М., 1996. С. 409–417.

Шмидт, 1996а – *Шмидт С. О.* Подвиг наставничества: В. А. Жуковский – наставник наследника царского престола // Русское подвижничество. М., 1996. С. 187–221.

Шневайс, 1935 – *Schneeweiss E.* Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauch der Serbo-Kroaten. Celje, 1935.

Шпаков, 1912 – *Шпаков А. Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоанновича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912. То же: Приложения. Ч. I–II. (Зап. имп. Новорос. ун-та юр. ф-та; Вып. VI).

Шпаковский, 1896 – *Шпаковский Л. П.* Священное коронование и помазание русских государей на царство. Одесса, 1896.

Шрайнер, 1967 – *Schreiner P.* Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392 // Byzantinische Zeitschrift. 1967. Bd. LX, H. 1. S. 70–85.

Шрёдер, 1871 – Sanct Brandan: Ein lateinischer und drei deutsche Texte / Hrsg. von Carl Schrôder. Erlangen, 1871.

Штаден, 1925 – *Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного: Записки немца опричника / Пер. и вступ. ст. И. И. Полосина. М., 1925.

Штернберг, 1908 – *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1: Образцы народной сло-

весности, ч. 1: Эпос (поэмы и сказания, первая половина) / Тексты с переводом и коммент.

Штрубе, 1973 – *Strube C.* Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit: Architektonische und quellenkritische Untersuchung. Wiesbaden, 1973. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. VI).

Штупперих, 1935 – *Stupperich R.* Kiev, das zweite Jerusalem: Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewu seins // ZFSPh. 1935. Bd. XII, H. 3.

Шумигорский, 1907 – *Шумигорский Е. С.* Император Павел: жизнь и царствование. СПб., 1907.

Щапов, 1995 – *Щапов Я. Н.* К изучению «Чина венчания на царство» Ивана IV // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика = L'eredita romano-constantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e practica politica: [Материалы] / IX Междунар. Семинар ист. исслед. «От Рима к Третьему Риму», Москва, 29–31 мая 1989 г. М., 1995. С. 213–225.

Щепкин, 1901 – *Щепкин Е. Н.* Политика папского престола в Смутное время // Летописи Историко-филологического общества при имп. Новороссийском ун-те. IX. Византийско-славянское отделение (бывшее византийское). Одесса, 1901. С. 341–372 Разбор кн.: Le P. Pierling. S. J. La Russiè et le Saint-Siège: Études diplomatiques. P., 1897–1901. T. I–II.

Щепкин, 1901а – *Ščepkin E.* [Рецензия] // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23. S. 291–293. Рец. на кн.: Le P. Pierling. S. J. La Russie et le Saint-Siège: Études diplomatiques. P., 1897–1901. T. I–II.

Щербатов, I–II – *Щербатов М. М.* Сочинения / Под ред. И. П. Хрущева и А. Г. Воронова. СПб., 1896–1898. Т. I–II.

Щербатов, 1774 – [*Щербатов М. М.*]. Тетради записныя всяким писмам и делам, кому что приказано и в котором числе от Е. И. В. Петра Великаго 1704, 1705 и 1706 годов с приложением о службах тех людей, к которым сей государь писывал. СПб., 1774.

Щербатской, I–II – *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903–1909. Ч. I–II.

Эгган, 1965 – *Eggan D.* The Personal Use of Myth in Dreams // Myth: A Symposium / Ed. by Thomas A. Sebeok. Bloomington; L., [1965].

Экхарт, 1912 – *Мейстер Экхарт.* Проповеди и рассуждения / Пер. со средневерхненем. и вступ. ст. М. В. Сабашниковой. М., 1912.

Элиаде, 1949 – *Eliade M.* Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétition. [P., 1949].

Элиаде, 1964 – *Eliade M.* Schamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1964.

Эльце, 1960 – Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin / Hrsg. von Reinhard Elze. Hannover, 1960. (Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi; IX. Ordines coronationis imperialis).

Энгельман, 1857 — *Энгельман А.* Об ученой обработке греко-римского права. СПб., 1857.

Юль, 1900 — Зап. Юста Юля, датского посланника при Петре Великом / Пер. с дат. Ю. Н. Щербачева. М., 1900. Отт. из ЧОИДР (1899. Кн. 2–4).

Юревич, 1970 — *Jurewicz O.* Andronikos I Komninos. Amsterdam, 1970.

Яблонский, 1908 — *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908.

Яворский, 1928 — *Яворский Ю.* Легенда о происхождении павликиан // Статьи по слав. филологии и рус. словесности: Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. (Сб. ОРЯС; Т. CI, № 3).

Ягич, 1896 — Codex slovenicus rerum grammaticarum / Ed. V. Jagić = Рассуждения южнославянской и рус. старины о церковнославянском и русском языке / Собр. и объяснил И. В. Ягич. Petropoli, 1896. Отт. из изд.: Исследования по русскому языку. СПб., 1885–1895. Т. I.

Якобсон, 1970 — *Jakobson R.* Tempus ← Rotatio → Adulterium // Melanges Marcel Cohen, réunis par David Cohen. The Hague; P., 1970.

Якобсон, 1972 — *Якобсон Р. О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.

Якобсон и Халле, 1962 — *Jakobson R., Halle M.* Phonology and Phonetics // Jakobson R. Selected Writings. 'Gravenhague, 1962. Vol. I: Phonological Studies.

Яковенко, 1991 — *Яковенко С. Г.* Международные аспекты учреждения патриаршества в России (80-е годы XVI в.) // IV centenario dell'istituzione del Patriarcato in Russia = 400-летие учреждения патриаршества в России. Roma, [1991]. (Da Roma alla Terza Roma; Volume speciale per l'anno 1989).

Яксанов, 1912 — Стихи: Сб. стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы / Собр. В. З. Яксановым. Саратов, 1912. Ч. I. (Старообрядческая библиотека; Вып. 2).

Якушкин, 1859 — Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным // Летописи рус. литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1859. Кн. II.

Яхонтов, 1883 — *Яхонтов И. К.* Иеродиакон Дамаскин: русский полемист XVII века. СПб., 1883.

БОРИС АНДРЕЕВИЧ УСПЕНСКИЙ
ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ИСТОРИИ

Редакторы Юлия Бродовская, Инна Гурвиц
Художественный редактор Вадим Пожидаев
Технический редактор Татьяна Раткевич
Корректоры Александра Еращенкова,
Алевтина Борисенкова
Верстка Антона Вальского

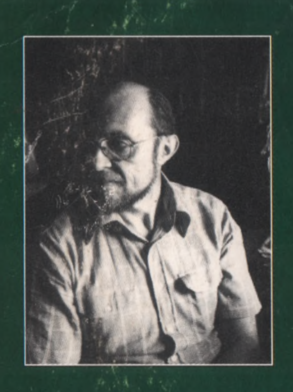
Директор издательства Максим Крютченко

ЛП № 000116 от 25.03.99.

Подписано в печать 18.10.2001.
Формат издания $84 \times 108^{1}/_{32}$. Печать высокая.
Гарнитура «Петербург». Тираж 7000 экз.
Усл. печ. л. 25,2. Изд. № 610. Заказ № 406.

Издательство «Азбука».
196105, Санкт-Петербург, а/я 192.
www.azbooka.ru

Отпечатано с диапозитивов
в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.



Борис Андреевич Успенский (р. 1937 г.) — крупнейший специалист в области семиотических исследований, автор более четырехсот работ по теоретической лингвистике, истории церковно-славянского и русского языков, семиотике искусства, истории и культурологии. В течение многих лет был профессором МГУ, преподавал в Америке и Австрии, в настоящее время является профессором неаполитанского Восточного университета, а также Университета Итальянской Швейцарии, членом Европейской, Австрийской, Норвежской академий наук и др. Классическими в русской филологической науке стали его монографии «Принципы структурной типологии» (1962), «Филологические разыскания в области славянских древностей» (1982), «Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка» (1983), «Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX в.» (1985), а также многочисленные работы по типологии русской культуры Средневековья и Нового времени.

Собранные в настоящем томе статьи объединены общим подходом: русская история рассматривается в них в контексте истории русской культуры, то есть меняющегося мировосприятия. Этот подход предполагает реконструкцию системы представлений, обусловливающих как восприятие тех или иных событий в данном обществе, так и реакцию на эти события, являющуюся непосредственным импульсом исторического процесса. Автора интересуют причинно следственные связи на том уровне, который ближайшим образом — непосредственно, а не опосредованно — соотнесен с событийным планом. Таким образом, автор пытается увидеть исторический процесс глазами его участников, сознательно отвлекаясь от историографической традиции, ретроспективно описывающей события с внешней по отношению к ним точки зрения. Итак, данная книга посвящена как истории в собственном смысле (истории событий, явлений, а также ритуалов), так и истории культуры: проблемы истории, филологии и культурной антропологии предстают здесь как взаимосвязанные. Тем самым книга может представлять интерес как для историков, так и для более широкого круга читателей.

ISBN 5-267-00610-6
9 785267 006101

БОРИС УСПЕНСКИЙ

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ИСТОРИИ